A L - T A S A M O H



التسامح

فصلية . فكرية . إسلامية

السنة الثانية

صيف
1425هـ.
2004م.

7



A L - T A S A M O H

التسامح

فصلية فكرية إسلامية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية

سلطنة عُمان - مسقط

ص . ب : ٣٢٣٢ ، الرمز البريدي ١١٢ روي

وزارة الأوقاف والشؤون الدينية

مجلة التسامح

هاتف: 00968/692296

فاكس: 00968/605799

البريد الالكتروني :

tasamoh@mara.gov.om

التسامح



الإخراج والتنفيذ:
قسم الجمع والإخراج
عمان للطباعة والنشر

طبع بمطابع:
مؤسسة عمان للصحافة
والأنباء والنشر والإعلان
هاتف المطبعة: ٦٠٤٤٧٧ - فاكس: ٦٩٩٦٤٣

التوزيع والاشتراكات:
العمانية للتوزيع والتسويق
ص.ب: ٩٧٤ - الرمز البريدي ١١٣ مسقط
سلطنة عُمان
هاتف: ٦٩٤٦٢١/٦٩٩٧٨٣ (٠٠٩٦٨)
فاكس: ٦٩٦٦٧٢ (٠٠٩٦٨)
e-mail: omanyacm@omantel.net.om

لوحة الغلاف:
مكتبة سيبويه

التسامح





«تحدي التسامح القوم»

عبدالرحمن السالمي
رئيس التحرير

يضعنا الاضطرابُ العالمي الناجم عن التقدم التكنولوجي ، وتردّي أحوال البيئة، وتفاقم ظواهر الفقر ، وازدياد التفاوُت بين أجزاء العالم وقاراته - أمام مسؤولياتٍ ضخمة ذات أبعادٍ أخلاقية بارزة ، وقد شاع بعد الحرب العالمية الثانية مذهبٌ سياسي مؤدّاهُ أنه لا علاقة بين السياسة والأخلاق ، باعتبار أنّ الأخلاقيات أيديولوجياتٌ لا ترى الحقائق إلاّ بمناظير مقلوبة - وجاءت الحربُ الباردة الطويلة الخاصّة بمئات الحروب الصغيرة والكبيرة لصالح هذه الأيديولوجيا أو تلك، لتؤيد ظاهراً ما يذهب إليه النفعيون والبراغماتيون من أنّ السياسية تبتغي المصلحة، بينما لا تخضعُ الأيديولوجيا (الأخلاقية) لمقاييس محدّدة! بيد أنّ هذا الفصل المتعمّد بين الأخلاق والأيديولوجيا ما عاد وارداً الآن. فالتماسُ المصالح العامة أمرٌ أخلاقي أيضاً ولا تحدده الأيديولوجيا أو الأفكار الثابتة ؛ بل مدى إسهام هذه السياسة أو تلك في تحسين حياة البشر ، وتحقيق استقرارهم وازدهارهم على المستوى المحلي وفي الأفق العالمي ، وبهذا المعنى يصبح «تدبير الشأن العام بما يُصلحه» غاية شريفة لا يوصَل إليها إلا بالوسائل الشريفة والأخلاقية ، فكما أن الأيديولوجيا لا ترادفُ الأخلاق ، فكذلك يأتي من الطرف الآخر أنّ الغايات لا تبرر الوسائل. بل الأحرى بالقول أنّ الوسائل غير الملائمة تؤدي في غالب الأحيان إلى عكس الغايات المرجوة منها. فقد قامت الأنظمةُ الشمولية لهدف معلنٍ هو تحقيق الرفاه لبني البشر من

الناحية الاقتصادية ، لكنّ وسيلتها لذلك – بصرف النظر عن الصدق في الغاية – كان الإرغام، ونفي الحريات باعتبارها مُلْهِيةً عن تحقيق المبادئ. والذي نجم عن ذلك وقوع الظلم الأكبر بأولئك الذين يراد تحسين حياتهم وتحقيق رفاهيتهم ، فكما ترتبط الأخلاق بالعقل الذي يستكشف المصالح، ترتبط به أيضاً في تحديد الوسائل التي تتلاءم مع الغاية المتصلة بكرامة الإنسان وسموّ إنسانيته : ﴿ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات ، وفضّلناهم على كثير من خلقنا تفضيلا ﴾ (سورة الإسراء : 70). وهكذا يقرر القرآن الكريم أن الله – سبحانه– زوّد الإنسان بثلاث كرامات أو أسباب للتفضيل الأخلاقي : كرامة العقل الذي تحدثت عنه آية سورة الإسراء ، وكرامة اختيار الإيمان ، وهو أسمى المبادئ الأخلاقية : ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ﴾ (سورة المنافقون: 8) ، وكرامة العمل الملتزم نتيجةً الاستخلاف في الأرض ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسولهُ والمؤمنون ﴾ (سورة التوبة: 105) .

وبالإصغاء للأخلاق الهادفة لمصلحة الإنسان، والمؤسّسة على كرامته، لا يبقى هناك أي شك في سلامة المقياس الذي تقوم عليه سائر الأفكار والتصرفات الأخلاقية. ويتحول هذا الأمر الفردي إلى مسألة جماعية واجتماعية عندما يجري استكماله بمبدأ العدل ، والعدلُ عدلٌ مع النفس والأسرة والمجتمع القريب ، وعدل في الأحكام والتصورات ، وعدلٌ في رؤية الآخر والعالَم وطرائق التواصل معهما :﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القُربى ﴾(سورة النحل : 90) ، و ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ﴾ (سورة النساء: 58) و ﴿لا يجرمنكم شنآن قوم على ألاّ تعدلوا ، إعدلوا هو أقربُ للتقوى ﴾ (سورة المائدة: 8) .

وهكذا يكون العدل استقامة بين الفكر والعمل ، وبين القول والتصرف ، وبين المصلحتين الخاصة والعامة ، وبين السريرة والعلانية ، وبين الأقرباء والبُعداء ، وبين الأمة والعالم . واستناداً إلى هذه السمة من سمات الإيمان والتقوى والورع ، تنبثق الأمة الشاهدة التي استقامت رؤيتها واستقام سلوكها فاستطاعت الإطلال على الآفاق الشاسعة، والإسهام فيها بالأخلاق السامية والملتزمة : ﴿كنتم خير أمة

أُخرِجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهَون عن المنكر ، وتؤمنون بالله ﴾ (سورة آل عمران: 110)، و ﴿ كذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ﴾ (سورة البقرة: 143) .

وسط هذا الاضطراب الكبير تأتي متوالية : العقل والعدل والأخلاق ؛ لتغيِّر من الرؤية السائدة ولتُبرز الحاجة إلى أخلاق عالمية يلتقي على مقياسيتها بنو البشر على اختلاف الأديان والعقائد والمذاهب. ونحن نتطلع إلى هذا النور ونستشرفُه بالورع والإيمان ، أوَ لم يقل - جلّ وعلا- في كتابه الكريم : ﴿وإنه لذكرٌ لك ولقومك وسوف تُسألون ﴾ (سورة الزخرف: 44) .





الإرهاب والمشروعية الأخلاقية بعد أحداث 11 سبتمبر: الخلفيات الفلسفية والاستراتيجية لمفهوم الحرب العادلة

عبد الله السيد ولد أباه(◆)

أولا: العنف والخير: الخلفية الفلسفية لمفهوم الحرب العادلة:

يمكن القول أن الخطاب الفلسفي نشأ انطلاقًا من إشكالية العنف والعدل كما طرحت في السياق اليوناني الذي هو المهاد الأصلي للممارسة الفلسفية.

وقد طرح الإشكال في بُعدين مترابطين هما من جهة:

ـ البُعد الداخلي المتعلق بمسألة الدولة والسلطة: أي نظام المدينة من حيث مرجعية التأسيس والقاعدة المعيارية التي تضمن تماسك المجموعة وولاءَها للحكم.

ـ البُعد الخارجي المتعلق بالصلة بالكيانات الأخرى المختلفة عن الدولة الفاضلة التي ترسمها الفلسفة، فتميل للعدوانية في مقابل النزوع القيمي المسالم لمدينة العقل والخير.

وقد عبَّر التقليد الأفلاطوني، الأرسطي عن هذا الإشكال انطلاقًا من فكرتين رئيسيتين مترابطتين هما:

ـ اعتبار العنف والحرب انحرافًا في نظام الوجود الذي يقوم على قيمة الخير في

◆ أستاذ جامعي موريتاني ، يعمل بالأليكسو العربية بتونس.

مستوياته الثلاثة المترابطة: الكون (الميتافيزيقا) والفرد (الأخلاق) والمدينة (السياسة).

ـ النظر إلى العدالة بصفتها الانسجام مع نظام الوجود وتحقق مثال الخير الذي هو مبدأ هذا الانسجام في الشأن المدني.

ولقد ذهب فلاسفة اليونان إلى أن التغلب على النزوع العدواني في النفس الإنسانية لا يكون إلا ببناء المدينة على مثال العقل الذي يتماشى مع الخير الأسمى[1].

فالسياسة هي النشاط المنظم للحياة المشتركة بحسب هدف أسمى هو الخير المطلق. ذلك أنّ المدينة لا تنتظم بحسب المصلحة والحاجة، وإنما تعبر عن الجوهر الانطولوجي للإنسان من حيث هو حيوان مدني، ومن ثم فإن تنظيم الشأن السياسي لا يمكن أن يوكل لإرادة الحكام ورغبات الناس، وإنما للفلاسفة الذين بإمكانهم وحدهم أن يبنوا النظام المدني المناسب لنظام الوجود في مضامينه الخلقية الموصلة لسعادة البشر.

ومن ثم فإن المعيار الأساس في المدينة ليس القوانين وإنما الحكم الذي هو أساس القوانين. فالحكم هو نظام المدنية وصورتها، وهو صيغة الحياة المشتركة.

بين ليوشتراوس هذا المفهوم اليوناني للسياسة بقوله:

«إن الحياة الاجتماعية هي نشاط متجه نحو هدف معين، بحيث يتسنى للمجتمع أن يشكله، ولكن يتعين على المجتمع لكي يحول هذا الهدف الخاص إلى هدف شامل أن ينظم ويُرتب ويبين بطريقة مطابقة لهذا الهدف. وفي كل الأحوال يعنى ذلك أن الكائنات البشرية التي تتمتع بالسلطة يجب عليها أن ترتبط بهذا الهدف»[2].

من هذا المنظور ليست الحرب في ذاتها سلوكًا عدوانيًا مدانًا، وإنما تستمد مشروعيتها من مدى انسجامها مع النظام القيمي للمدنية، فهي بالنسبة لهيرقليطس أساس الوجود ومقومه، من حيث هو صيرورة وتحول ونزاع بين الأضداد، وهي بالنسبة لأفلاطون مرض مدني من أمراض المدينة غير المؤسسة على نظام العقل،

وهي بالنسبة لأرسطو نمط من «الصيد» يمارسه الحكام.

ولئن كان الفكر المسيحي الوسيط قد تأثر بالمنظومة الفلسفية اليونانية واعتمد مقولاتها ومقاييسها الأساسية، إلا أن إشكالية الحرب طرحت لديه في سياق لاهوتي خاص أطرتْه قيم السلم والرحمة التي حملتها الديانة المسيحية.

فالسلم مفهوم مركزي في اللاهوت المسيحي، وهو من أسماء الرب، كما هو المعيار القيمي في السلوك الفردي والجماعي، ولكن رسالة المسيح التي هي رسالة سلم دائم وشامل لا تتحقق إلا بالسيف والحرب، ولذا فالحرب ظاهرة عادية ومطلوبة حتى إقامة مملكة الرب.

ومن هنا التضارب بين تقليدين مسيحيين متمايزين:

التقليد الأخلاقي السلمي والتقليد الحربي الدفاعي، اللذين أفضيا إلى مفهوم «الحرب العادلة»، كما بلورته أعمال القديس أغسطين وتوماس الاكويني.

فبالنسبة لنظرية «الحرب العادلة» في التقليد اللاهوتي الوسيط، لا معنى للسلم الحقيقي دون الاستناد للعدالة، فهذا النمط من السلم هو وحده الذي يمكن اعتباره خيرًا أسمى.

ويعرّف القديس أوغسطين السلم العادل بأنه «استقرار النظام»، ومن ثم فإن الحرب مبررة بل واجبة لمعالجة الاختلالات المتولدة عن الظلم والفوضى.

وتتمحور شروط الحروب العادلة في التقليد المسيحي الوسيط حول معياري مشروعية قرار الحرب (Jus ad bellum) وضوابط إدارتها (Jus in dello).

فحسب توماس الاكويني، لا تكون الحرب عادلة إلا إذا توفرت فيها شروط أربعة هي:

(1) أن تكون القضية عادلة، إما للدفاع ضد هجوم غير مبرر، أو لمعاقبة شرّ ما، أو استرداد شيء أُخذ بالقوة.

(2) أن تعلن الحرب وتدار من سلطة شرعية مؤهلة.

(3) أن تكون الملجأ الأخير بعد استنفاد الحلول السلمية.

(4) أن تكون الوسائل المستخدمة متكافئة مع الأضرار التي تواجهها، بحيث لا تؤدي إلى ما هو أسوأ منها.

فالحرب من هذا المنظور هي دومًا استثناءٌ وحالةٌ مؤقتة، تبررها مقتضيات العدل التي هي مقومات السلم الحقيقي. يقول القديس أوغسطين موضحًا ذلك: «إنّ السلطة الربانية هي ذاتها التي وضعت بعض الاستثناءات على تحريم قتل الإنسان. ففي بعض الأحيان يفرض الرب القتل ليس بصفته قانونًا عامًا، وإنما هو حكم مؤقت وخاص»[3].

ويوضح توماس الأكويني الفكرة ذاتها بقوله:

إن الإنسان لا يعرض حياته للخطر إلا لأجل العدالة؛ فالقوي لا يكون بمعنى ما جديرًا بالإعجاب إلا من حيث هو عادل[4].

بيد أن هذا التصوّر اللاهوتي للحرب وإن استند لمقاييس قيمية مطلقة، وحصر العنف المشروع في الدفاع عن النفس ومواجهة الظلم، إلا أنه شكل غطاء إيديولوجيا لسياسة الهيمنة الإمبراطورية في العهد الروماني المسيحي[5]، وتستخدم حاليًا في الغاية ذاتها لتبرير وتسويغ هذه الفلسفة، كما سنبين لاحقًا.

أما الفكر السياسي الغربي الحديث فما يميزه هو المرور من «السلطة الرعوية» بالمفهوم الذي حدده فوكو القائم على الأفراد[6] إلى نمط الدولة الحديثة القائمة على فكرة التعاقد والمصلحة المشتركة.

وكما يبين ليوشتراوس: إذا كان الفكر اليوناني والمسيحي الوسيط يتمحور حول مقولة الغاية أي تأسيس نظام المدينة على معيار الخير الأسمى بمفهومه الفلسفي أو الديني، فإن الفكر الأوروبي الحديث قد أرسى قطيعة جذرية مع هذه المقاربة القيمية للشأن السياسي. فلم تعد السياسة مؤسسة على قاعدة انطولوجية عامة وثابتة، بل إن الفعل السياسي هو مجال الإبداع والصياغة المتجددة بحسب مصالح الأفراد ورغباتهم، ومن ثم السمة التاريخانية الطاغية على الفلسفة الغربية الحديثة منذ ماكيافيلي وانتهاء بفكر الأنوار والأنساق الإيديولوجية المتولدة عنها[7].

فالحالة الطبيعية للإنسان ليست الانتظام في شكل كيان سياسي يجسد ماهيته وجوهره الخلقي، بل هي حالة صراع وحرب شاملة، في حين أن الدولة هي حالة تعاقدية مصطنعة للخروج من هذه الوضعية الفطرية التي تجسد حرية الإنسان وإرادته الذاتية المطلقة.

وقد عبرت فلسفة هوبز بوضوح عن هذا التصور وطرحت الإشكال الأساسي الذي شغل الفلسفة السياسية طيلة العصور الأخيرة: كيف يمكن إنشاء رباط اجتماعي دائم انطلاقًا من هذه النوازع الصراعية؟ وكيف يتأتى إبداع علاقات قانونية ناجعة انطلاقًا من قانون يولد بذاته الصراع والصدام؟

وقد تأرجحت الفلسفة الحديثة بين اتجاهين متباينين: اعتبر أحدهما الدولة التعاقدية حالة نفي للحرية لأجل المصلحة المشتركة (هوبز)، واعتبرها ثانيهما تحويلاً للإرادة الذاتية الحرة إلى إرادة جماعية مشتركة تحقق موضوعياً مضمون الإرادة الحرة (روسو..).

فالحرب من هذا المنظور ليست حالة استثنائية عارضة، وإنما هي الوضع الطبيعي للإنسانية من حيث تعبيرها عن نوازع الحرية التي هي المقوم الأساس للإرادة الفردية في تميزها واستقلاليتها. وكما يبين كانط، فإن الحرب هي الحالة العادية والطبيعية للبشر، والسلم هو الاستثناء.

ويتبنى كانط موقفًا مزدوجًا من الحرب، فهي من جهة أكبر خير أعطته الطبيعة للبشرية، بما تؤدي إليه من انفتاح وتواصل بين الأفراد والأمم، كما أنها الوسيلة التي يعبر بها شعب من الشعوب عن حقه وحريته في الوجود من خلال التصادم بالآخر، بما يفضي إلى توازن قوى يضمن السلم ويصون التعددية.

لكنها في الآن نفسه هي أكبر شر في الوجود، تحول البشر إلى أدوات هدم وتدمير لبعضهم البعض، ولذا يتعين على العقل العمل على أن يقضي عليها قضاء نهائيًا مبرمًا.

فالحرب إذن عمليًا تجسيد أعلى للحرية ولإرادة الذات في التحقق، بيد أنها لا تكتسي مشروعيتها إلا إذا كانت دفاعية. فحالة الحرية ليست الحرب (العملية العينية) ولا السلم (المائع الأعزل)، وإنما هي سلم مسلح.

فالحرب لا تكون إلا دفاعية، حرب موقع ومقاومة، في حين لا يمكن للسلم أن لا ينفي حالة الصراع من حيث كونه ينبع من الرغبة في الهيمنة. فالسلم هو زميل صراعي ليس بعد حرب، لكنه يمكن ويجب أن يحتاط للحرب.

وهكذا حين يقدم كانط أول وأهم مشروع حديث لضمان السلم العالمي الشامل، فإنه يتصوّر هذا السلم بصفته حالة توافق وائتلاف بين قوى مسلحة قادرة على ممارسة الحرب.

ومع ذلك فإن مشروع كانط يطمح إلى أكثر من مجرد تعاقد دولي لمنع الحروب، ويبلور أطر ائتلاف شامل، قائم على التقاء واقتران حريات عينية ضمن أنظمة جمهورية مستقلة، يضمن نظامها الدستوري ذاته سيادة وأمن بعضها إزاء البعض.

وتتأسس مرجعية السلام الدائم بين الأمم على مبادئ ثلاثة يفصِّلها كانط وهي:

ـ اعتماد كل دولة دستورًا جمهوريًا يكفل حرية المواطنين ومساواتهم وامتثالهم لمدونة تشريعية شاملة مشتركة. فمثل هذا الدستور يمنع الحرب باعتبار القيود القانونية المضروبة على تصرف الحاكم المرغم على الاحتكام للمواطن والامتثال للتشريعات القائمة.

ـ انبناء قانون الناس على فيدرالية من الدول الحرة، بمعنى تمديد فكرة العقد الاجتماعي المؤسس لمشروعية الدولة الحديثة إلى العلاقة بين الأمم مع مراعاة استقلال وسيادة الدول المتعاقدة. ويتعلق الأمر هنا بتحالف لضمان السلم الشامل، يكون أكثر من مجرد اتفاق سلم يهدف لإنهاء الحرب، إذ المطلوب هو وضع القيود الموضوعية التي تحول دون الحرب وليس مجرد الخروج منها، ولا يتسنى ذلك دون تجذير فكرة الضمان المشترك والمتبادل لاستقلال وسيادة الدول المتحالفة.

ـ على القانون العالمي أن يخضع لشروط الضيافة الكونية، بما يقتضي احترام الأجانب ومعاملتهم المعاملة اللائقة، ضمن منظور الكرامة الإنسانية والانتماء المشترك للعائلة البشرية[8].

ومن الواضح أن هذه المبادئ ستشكل من بعد الإطار الفلسفي والقيمي للقانون

الدولي الجديد، كما سنبين لاحقًا.

وإذا كان كانط قد بلور المقولات المؤسسة للحداثة السياسية في فلسفته العقلانية النقدية، فإن هيغل قدم القراءة المكتملة لنموذج الدولة القومية الليبرالية المعاصرة. وتندرج نظريته للحرب ضمن هذه المقاربة الجديدة للشأن السياسي.

فبالنسبة لهيغل تؤدي الحرب دورًا محوريًا في بناء الدولة وتشكلها بصفتها كيانًا روحيًا ينعقد له الولاء، فهي المسؤولة عن بناء وتكوّن الوعي الإنساني. فعبر إرادة الموت، تتحول الحياة الفردية، المتناهية إلى حياة روحية مطلقة، كما أن الدولة تكتسب سيادتها وحريتها عبر الحرب، من حيث هي مستقلة في ذاتها ولذاتها، كما تكرس جوهرها الخلقي من خلال تجربة التعرض للهلاك.

ففي مقابل المفهوم الدفاعي للحرب لدى كانط، يتبنى هيغل تصورًا هجوميًا من منطلق كون الغاية من الحرب هي تحقيق الحرية بافتكاك السيادة وليس تحصين الذات والدفاع عنها[9].

ورغم هذا الاختلاف الظاهر بين الفيلسوفين الألمانيين، إلا أن هذا التعارض لا يبدو أساسيًا إذا ما أدركنا أنهما يعبران عن اتجاهين متلازمين في الدولة الغربية الحديثة: من حيث كونها في آن واحد دولة قومية تقوم على معيار السيادة التي تؤدي في حدها الأقصى إلى العدوانية والتوسع، ودولة ليبرالية تنزع تدريجيًا إلى تمديد المرجعية القانونية من تنظيم الحقل السياسي الداخلي إلى الإطار الدولي، مما يحدُّ من نزوعها العدواني.

ومن الواضح أن القانون الدولي الذي تولد عن صراعات وتوازنات الحقبة المعاصرة التي شهدت حروب الإمبراطوريات الأوروبية في القرن التاسع عشر والحربين العالميتين المدمرتين في القرن العشرين قد عكس هذا التأرجح بين حدي السيادة والضوابط التشريعية الدولية. ولئن لم يحل القانون الدولي الذي أقرته المنظومة الدولية بكاملها دون اندلاع الحروب والصراعات، إلا أنه حد نوعيًا منه ووضع لأول مرة في تاريخ البشرية إطارًا شرعيًا لممارسة الحروب وإدارتها.

ثانياً: الحرب على الإرهاب: الخلفية الاستراتيجية لمفهوم الحرب العادلة

بدا من الواضح بعد نهاية الحرب الباردة، أن النظام الدولي تغيرت توازناته الاستراتيجية إثر انحسار الصراع القطبي ـ الأيديولوجي السابق، وكان لا بد لهذا العامل الجيوسياسي المحوري أن يترك أثره على المرجعية التشريعية والقيمية لهذا النظام، ولقد برزت أوانها أطروحتان متمايزتان هما:

ـ فكرة الشراكة الدولية القائمة على الإجماع المتولد عن زوال الإيديولوجيا الشيوعية التي كانت تمثل تحدياً نظرياً وعملياً للمنظومة القانونية الدولية ذات الخلفية الليبرالية. وتقتضي هذه الفكرة تجذير وتوطيد القانون الدولي وتعميمه على المجالات التي كان غائباً عنها.

ـ ضرورة مراجعة أطر الشرعية الدولية التي كانت تعكس توازنات جيوسياسية عالمية لم تعد قائمة. فالمرور من نظام الثنائية القطبية إلى الأحادية القطبية يتطلب بناء منظومة قانونية دولية جديدة بديلة تضمن السلم والأمن عالمياً.

ومن الجلي أن الأطروحة الأولى قد سارعت بتبنيها الدوائر الفكرية والسياسية وتنظيمات المجتمع المدني في العالم الغربي، واعتمدتها الإدارتان الأمريكيتان المحافظة والديمقراطية في عهدي بوش الأب وكلينتون.

ومن آثارها العينية الملموسة المبادرات المتتالية لتوسيع دائرة وصلاحية القانون الدولي، ليشمل موضوعات واهتمامات اعتبرت من قبل من الخصوصيات الحضارية والثقافية للأمم والشعوب مثل الأسرة والمرأة والسكان وحقوق الإنسان...

من هذا المنظور، تم الرهان على قدرة الشرعية الدولية على حل الصراعات وإنهاء الفتن، بالنظر إلى عاملين مترابطين هما من جهة انتشار النموذج الليبرالي الديمقراطي وتوسعه عالمياً مما يعني زيادة الدول الراغبة في السلم والمتقيدة بالقانون، ومن جهة أخرى انطفاء بؤر التوتر المتولدة عن الحرب الباردة بعد زوالها[10].

بيد أن النزاعات الدامية التي سرعان ما اندلعت بعد نهاية الحرب الباردة في مناطق شتى من العالم ولّدت انطباعاً مغايراً بأنّ عالم ما بعد الصراع القطبي الثنائي سيكون أكثر فظاعة وعنفاً من الوضع الدولي السابق[11].

ومن ثم بدأ الوعي بضرورة مراجعة المنظومة القانونية الدولية التي بدت عاجزة عن احتواء مثل هذه التحديات الجديدة والتعامل الفعّال معها.

ومن هنا برز توجهان، يميل أحدهما إلى تخويل القوة العظمى الوحيدة (الولايات المتحدة الأمريكية) مسؤولية حفظ الأمن والتدخل المباشر لضمان السلم الدولي، في حين يميل التوجه الثاني إلى معالجة اختلالات القانون الدولي بتقييد مفهوم السيادة القومية وإخضاعه للمرجعية القيمية الإنسانية الشاملة التي هي منبع ومصدر مشروعية القانون الدولي ذاته.

ونلمس التوجه الأول بكثافة في الأدبيات الأمريكية.

فيذهب تشارلز كروثامر إلى أن حالة «الأحادية القطبية» تضع على عاتق الولايات المتحدة مسؤولية وواجب حفظ السلام الدولي بصفتها الدولة الوحيدة التي تتمتع بالميزات العسكرية والدبلوماسية والسياسية والاقتصادية الكفيلة بتأدية هذا الدور، بقدر ما تحتاج إليه من حيث كونها مثل الإمبراطورية البريطانية سابقًا أمة تجارية تمارس التبادل مع القارات المختلفة وتحتاج إلى فضاء عالمي مستقر ومفتوح[12].

بيد أن الأدبيات المذكورة سعت في مجملها إلى وضع هذه المسؤولية الريادية الأمريكية في قلب التشريعات الدولية التي كانت الولايات المتحدة ساهمت مساهمة كبرى في صياغتها وبلورتها، كما احتضنت منظومتها المؤسسية.

أما التوجه الثاني (حق التدخل الإنساني)، فينطلق من كون مفهوم السيادة المطلقة الذي حفظ إلى حد بعيد الإطار السلمي للعلاقات الدولية، غدا اليوم متجاوزاً باعتبار دينامية العولمة التي قلّصت موضوعيًا استقلالية وتميّز الدولة القومية كما ولّدت مفهوم المواطنة العالمية، التي هي امتداد طبيعي لمنظومة حقوق الإنسان ذاتها.

والمعروف أن معيار السيادة يقتضي في آن واحد: إطلاق يد الدولة في مجالها الداخلي إقليماً وسكاناً، ومنع أي تدخل خارجي في شؤونها الداخلية، مما يقتضي حصر الحرب المشروعة في الدفاع عن النفس.

على أن هذا المفهوم للسيادة قد يتناقض عينيًا مع المرجعية القيمية والتشريعية للقانون الدولي ذاته في حالات عديدة من بينها اضطهاد دولة ما لأقلياتها أو ممارسة الاستبداد والإبادة والتمييز ضد مواطنيها، وحالة الفتنة الأهلية في غياب أو انهيار الدولة المركزية المتمتعة شكليًا بالسيادة.

فهل تمنح الأولوية في هذه الحالات لمبدأ السيادة في شكله الصوري المطلق على حق الإنسان في معياريته المبدئية وتحققه العيني؟

من الواضح أن «حق التدخل الإنساني» أخذ مكانه بقوة في المنظومة القانونية الدولية، حتى ولو أنه لا يزال مدار نقاش واسع وصياغة مستمرة للحيلولة دون اتخاذه ذريعة للهيمنة والتدخل اللامشروع[13].

بيد أن مقاربة «حق التدخل الإنساني» وإن عملت على تجاوز بعض تقييدات ومحددات القانون الدولي المعاصر، إلا أنها صدرت بجلاء عن منطق هذا القانون ومرجعيته القيمية، وسعت إلى مزيد من توطيده وتفعيله في مواجهة مخاطر وتحديات جديدة لم تراعها المنظومة الشرعية الدولية.

ولذا فإنها تختلف من حيث الخلفية المنهجية والمنظور القيمي عن مبدأ «الحرب العادلة» الذي بعثته الدوائر الفكرية والسياسية الأمريكية من السجل اللاهوتي الوسيط لبناء أطروحة جديدة في العلاقات الدولية تناسب من منظورها التحدي الأبرز الذي يواجهه العالم اليوم الذي هو بتعبير هذه الأوساط الإرهاب العابر للقارات القائم على أسلحة الدمار الشامل.

ولا بد من التنبيه إلى أن نظرية الحرب العادلة قد غدت مألوفة في أقسام العلاقات الدولية بالجامعات الأمريكية منذ السبعينيات من القرن المنصرم. وقد تجدد الاهتمام بها لدى بعض الدوائر الأكاديمية والدينية في سياق مغاير للنزوع الحربي الراهن (الدعوة إلى التأطير الأخلاقي للحرب وفرض القيود على استخدام العنف في مرحلة وصل السباق النووي وإنتاج أسلحة الدمار الشامل إلى أوجه). وشكل كتاب الفيلسوف «مايكل فالزر» الذي صدر عام 1977 بعنوان «الحرب العادلة والحرب غير العادلة» أهم نص مرجعي لهذا الاتجاه الأخلاقي الذي سعى لإعادة

بناء النظرية الدينية الوسيطة على أسس ليبرالية جديدة[14]، بيد أن هذه المقاربة ظلت مرفوضة في الدوائر القانونية والدبلوماسية الدولية.

ولا شك أن زلزال 11 سبتمبر 2001 الذي كرّس قطيعة نوعية في مسار الفكر الاستراتيجي الأمريكي هو الذي سمح لأول مرة بتبني الإدارة الحاكمة التي يهيمن عليها المحافظون الجدد والإنجيليون الأصوليون بعض مقاييس الحرب العادلة، ولو ضمن منظور لا يزال يجد حرجاً في التنصل النهائي من مرجعية الشرعية الدولية.

وكما يلاحظ غسان سلامة فإن أحداث 11 سبتمبر فرضت تغيرات جوهرية على العقل الاستراتيجي الأمريكي لأسباب ثلاثة أساسية:

ـ انهيار نقطة ارتكاز الاستراتيجية الأمريكية المبنية على مفهوم «التدخل» وليس ثنائية «الدفاع ـ الهجوم» المألوفة. ذلك أن الولايات المتحدة لم تكن في تاريخها المعاصر مسرح تهديد مباشر، بل كانت بمنأى عن مخاطر الهجوم الخارجي تكتفي بممارسة التدخل في النزاعات الدولية لحماية مصالحها الحيوية. أما اليوم فقد تغيرت المعادلة، وغدا الإقليم الأمريكي كغيره من الأقاليم عرضةً للاعتداء والهجوم.

ـ إذا كانت الولايات المتحدة قد تبوأت في السنوات الأخيرة الدور المحوري في ديناميكية العولمة التي لم تفتأ تبشّر بها وتسعى لاستغلالها في منزلتها الاستراتيجية الجديدة بصفتها قوة عظمى وحيدة، فإنها ذاقت لأول مرة الجانب السلبي من العولمة، وجوبهت بكل الأدوات والاكتشافات التي شكلت عناصر تفوقها من وسائل اتصال حديثة ونظم إلكترونية مالية.

ـ لأول مرة تتحول الولايات المتحدة من دور الملجأ والعون إلى دور الضحية الذي يطلب العون من غيره، من خلال فكرة التحالف الدولي ضد الإرهاب التي طرحها الرئيس بوش، مطالباً شركاءه الأوروبيين والعرب مد بلاده بالمعلومات والإمكانات التي تساعدها في تفعيل وإنجاح هذه الحرب الجديدة[15].

وإذا كانت الفلسفة الاستراتيجية الأمريكية في مرحلة ما بعد الحرب الباردة لقيت مصاعب جمة في تحديد المخاطر التي تتهدد النظام العالمي الذي تقوده الولايات المتحدة وتتحكم فيه، متأرجحة بين الحديث عن صراع هادئ بين أقطاب

اقتصادية متناوئة وتلمس صدام بين نماذج حضارية متباينة، فإنها في نهاية عهد الرئيس كلينتون بدأت تركز على المخاطر الناجمة عن التقاء الإرهاب وأسلحة الدمار الشامل لدى ما أطلقت عليه الإدارة الديمقراطية بالدول المارقة Rogue States

إلا أن الإرهاب لم يتحول إلى الخطر الاستراتيجي الأبرز الذي يستأثر بالإنفاق الدفاعي والاهتمام الدبلوماسي قبل أحداث 11 سبتمبر التي اقتضت إعادة بناء العقيدة الاستراتيجية الأمريكية.

وقد بادر الرئيس بوش إثر اعتداءات 11 سبتمبر إلى إطلاق لفظ الحرب العالمية ضد الإرهاب، معتبرًا إياها أفظع وأطول وأقسى من أي حرب دخلتها الولايات المتحدة من قبل، فقال في خطابه أمام الكونغرس بتاريخ 20 سبتمبر 2001:

«إن حربنا ضد الإرهاب يبدأ بالقاعدة ولكنه لا ينتهي عندها. ولن تنتهي هذه الحرب إلا عندما يتم القبض على كل مجموعة إرهابية دولية بإيقافها وتحطيمها.. ومنذ اليوم، فإن كل أمة تستمر في احتضان أو دعم الإرهاب ستعتبرها الولايات المتحدة نظامًا معاديًا لها».

وقد عبرت وثيقة «الاستراتيجية الوطنية لمحاربة الإرهاب» ووثيقة «الاستراتيجية الوطنية لمواجهة أسلحة الدمار الشامل» الصادرتان عام 2002 عن هذه العقيدة الاستراتيجية الجديدة التي يوضحها نص التقرير الذي وجهه الرئيس بوش إلى الكونغرس في 20 سبتمبر 2002، حيث يعلن بوضوح أن الخطر الذي تواجهه الولايات المتحدة اليوم هو الإرهاب. في هذا السياق يقول الرئيس بوش على الخصوص:

«يكمن الخطر الأعظم الذي تواجهه أمتنا عند مفترقي طرق الراديكالية والتكنولوجيا. لقد صرح أعداؤنا بصورة علنية أنهم يسعون لامتلاك أسلحة الدمار الشامل، وتشير الدلائل إلى أنهم يسعون لذلك بتصميم أكيد...

وبحكم البديهية السليمة والحاجة للدفاع عن النفس، سوف تعمل الولايات المتحدة ضد أي تهديدات ناشئة كهذه قبل أن تتبلور في شكلها الكامل...

أمريكا اليوم مهددة من دول غازية أقل مما هي مهددة من دول فاشلة. تهددنا اليوم الأساطيل والجيوش بدرجة أقل مما تهددنا تكنولوجيا كارثية بين أيدي قلة مغتاظة».

ويتعلق الأمر هنا باستراتيجية تقوم على التخويف والضربة الاستباقية، بلورتها مراكز الرأي القريبة من مدرسة المحافظين الجدد التي أنشأت لهذا الغرض بنية تحتية ثقافية وإعلامية متكاملة.

وتتمحور استراتيجية محاربة الإرهاب حول ثلاثة مرتكزات أساسية:

ـ ملاحقة التنظيمات الإرهابية بالوسائل العسكرية والمخابراتية والقانونية الملائمة (في ما وراء كل التقييدات والضوابط الدبلوماسية والقانونية الاعتيادية).

ـ السعي للقضاء على أسلحة الدمار الشامل وملاحقة الأنظمة التي تنتجها وإسقاطها عند الضرورة (الدول المارقة التي دعاها بوش محور الشر).

ـ نشر القيم الديمقراطية في المناطق المحرومة منها، باعتبار هذه القيم دعامة للأمن القومي الأمريكي وغيابها مصدرًا رئيسًا للإرهاب والتطرف[16].

وليس من همنا هنا التعرض لتركيبة وأصول المحافظين الجدد[17]، وإنما حسبنا الإشارة إلى أن هذه المدرسة تختلف عن المحافظين التقليديين الانعزاليين والمتقوقعين على الداخل الأمريكي والمدافعين عن المنظومة القيمية التقليدية، كما تختلف عن الأصولية المسيحية الجنوبية حتى ولو كان هذا التيار ممثلاً في إدارة الرئيس بوش الذي لا يخفي ميوله الدينية الأصولية[18].

فالمحافظون الجدد هم في الغالب من المثقفين المنحدرين من الوسط اليساري الثوري، ويتبنون أفكارًا ومواقف ليبرالية متحررة في الشأن الاجتماعي، ويصدرون في رؤيتهم السياسية ـ الإستراتيجية عن نزوع راديكالي لتعميم النموذج الديمقراطي الأمريكي.

وترجع مصادر فكرهم إلى أعمال الفيلسوفين الألمانيين المعاصرين ليوشتراوس (الذي هاجر إلى الولايات المتحدة) وكارل شميت.

أما ليوشتراوس (المتوفى عام 1973) الذي يمثل أحد رواد نقد الحداثة، فيعمد في دراساته العديدة حول الفكر اليوناني والإسلامي الوسيط إلى إعادة اكتشاف العقل السياسي القديم، معتبرًا أن السؤالين الأساسيين في الفلسفة السياسية هما: ما هي طبيعة الشيء السياسي؟ وما هو أفضل نظام سياسي؟ يقصيان ويموهان في الفكر السياسي الحديث الذي يتوزع إلى تيارين كبيرين: وضعي يرفض أحكام القيمة لغرض بناء علم بالوقائع السياسية، وتاريخاني يرفض التمييز بين العدل والظلم والصواب والخطأ باسم النسبية والتعددية.

ويخلص ليوشتراوس من نقده للحداثة الأوروبية إلى ضرورة الرجوع لمبدأ الفضيلة والنظام في نسخته الأفلاطونية ـ الأرسطية، أي بناء النسق السياسي على قيم العدل من حيث هو تمييز صارم بين الخير والشر، محذرًا من إقحام النقد الفلسفي في شأن الدولة التي تحتاج لحماية أخلاقيات المجتمع وقوانينه وعدم التشكيك فيها. فالخطاب الفلسفي قد يكون هدامًا ومدمرًا وفي صالح الاستبداد إن هو خرج عن القيم المألوفة والحس المشترك. فالحقائق الأساسية حول التاريخ والمجتمع يجب أن لا تعرفها إلا الأقلية، ولا بد أن تظل محجوبة عن العامة التي تتمتع بالأهلية الأخلاقية لإدراكها، فالمجتمع بحاجة إلى أكاذيب تطمئنه وتحميه.

ومن هنا دعوته لرجوع الغرب إلى أصوله الفكرية، الروحية القديمة لإدراك هويته والدفاع عن مصيره، معتبرًا «أن أزمة الغرب تتمثل في كون الغرب فقد الإيمان بمصيره. فلقد كان الغرب من قبل متيقناً من صلابة مصيره الذي يمكن أن يكون مصير البشر برمتهم، ومن ثم كانت له رؤية واضحة بمستقبله وبمستقبل البشرية برمتها. ولم يعد لنا هذا اليقين وذلك الوضوح»[19].

ومن ثم فإن الرجوع إلى الفلسفة الكلاسيكية يعتبر ضروريًا وحاسمًا، لفهم مشاكلنا وتبين حلولها، بدل الاستناد العقيم لعلم السياسة المعاصر[20].

وقد أثر هذا التصور النقدي للتعددية الثقافية وللعقلانية التاريخانية مع الرجوع للنسق القيمي ـ السياسي الوسيط ولو بغطاء ليبرالي في المحافظين الجدد [21].

أما كارل شميت (المتوفى عام 1958) فينطلق من مركزية السياسة في النشاط

الإنساني الذي تشكل جوهره، من حيث هي في دلالتها العامة العلاقة الطبيعية بين البشر القائمة على ثنائية الصداقة والعداوة.

والأساس في السياسية هو نجاعة القرار بغض النظر عن مضمونه المعياري وقيمته الأخلاقية، وذلك هو مقوم السيادة ذاتها كما يعرفها شميت بقوله:

«لا يكون متمتعًا بالسيادة إلا من بإمكانه أن يتخذ القرار في الوضع الاستثنائي. فهذا التحديد وحده هو الذي يمكن أن يتلاءم مع مقولة السيادة بصفتها مقولة حدية» [22].

فوجود الدولة له الأولوية على «صلاحية المعيار القانوني»، ولذا لا بد من تحرير وتخليص آلية القرار من كل إلزام شرعي[23].

من هذا المنظور ليس هدف الدولة هو البحث عن السلم أو التوافق المدني على طريقة الديمقراطيات الليبرالية، بل إن الأمم والدول لا تصون هويتها ولا تحقق حيويتها إلا بالعلاقة السلبية بعدو تواجهه وتعبئ قواها ضده. فما يحدد مشروعية الدولة هو طريقة تعاملها مع «آخر عيني» وليس هدفها الأخلاقي[24].

وقد امتد تأثير شتراوس وشميت إلى الفكر الاستراتيجي الأمريكي من خلال أستاذ العلوم السياسية في جامعة شيكاغو آلان بلوم الذي ناهض بقوة النزعة النقدية للحضارة الغربية التي اجتاحت الجامعات الأمريكية في الستينات.

وفي السبعينات رفع هذه الدعوة المحافظة هنري جاكسون سيناتور واشنطن الذي رفض بشدة اتفاقات الحد من السلاح النووي، وعمل على تكوين جيل من الباحثين الاستراتيجيين الجدد من أمثال ريتشارد بيرل ووليام كريستول وهما من ركائز مدرسة المحافظين الجدد الماسكة بالقرار اليوم في الولايات المتحدة.

ومن أبرز عناصر هذا التيار بول ولفويتز نائب وزير الدفاع الأمريكي الحالي الذي التقى مع بيرل في التتلمذ على آلبيرت وليستتر الباحث في مؤسسة راند والمستشار السابق في البنتاغون وأحد رموز المذهب النووي الأمريكي.

وقد أصبح لهذا التيار أدبياته الكثيفة؛ مجلات مثل Review و National

و The new Republic ، بالإضافة إلى أسبوعية The Weekly Standard و تلفزيون فوكس، ومن مراكز البحث والرأي التي يتحكم فيها مركز أمريكان أنتربرايز ومركز هيدسون ومؤسسة هريتاج. والفكرة الأساسية التي تقوم عليها مدرسة المحافظين الجدد هي أولوية النظام السياسي على المؤسسات والتشريعات الدولية. فالخطر الأكبر الذي يتهدد المصالح الحيوية الأمريكية يتأتى من الأنظمة التي لا تقاسم الولايات المتحدة قيمها السياسية والمدنية. ولهذا فإن أفضل وسيلة لتوطيد أمن أمريكا هي تغير الأنظمة الاستبدادية وفرض المسلك الديمقراطي[25].

ومن الواضح أن هذه المدرسة قد أدخلت تحويرًا نوعيًا على الحوار الاستراتيجي الأمريكي الذي انتظم تقليديًا حسب معياري الواقعية/المثالية، والأحادية /الأممية، وأفضى إلى مدارس ثلاث متمايزة هي:

- الواقعية الأحادية: أي التيار الانعزالي الذي يدعو إلى اختزال السياسة الخارجية إلى الحد الأدنى.
- المثالية التعددية: أي التيار الذي يدعو إلى تصدير الديمقراطية وتجذيرها في الخارج بحسب النموذج الليبرالي الأمريكي.
- الواقعية التعددية: أي التيار البرغماتي الذي يطالب باضطلاع الولايات المتحدة بدور محوري في العالم بحسب مصالحها الحيوية دون مراعاة المبادئ والمثل.

أما التيار المحافظ الجديد فيتشكل من مثاليين أحاديين، يحولون المبادئ المثالية الولسونية إلى أدوات هيمنة إمبراطورية، يرفضون التعددية بصفتها عائقًا يحد من سيادة أمريكا ويقيد حركتها ويتبنون في الآن نفسه خطًا ثوريًا راديكاليًا بحرصهم على تصدير النموذج الأمريكي في الخارج[26].

ويوضح لورانس كابلينغ ووليام كريستول وهما من رموز التيار المحافظ الجديد هذه الرؤية الاستراتيجية الجديدة في كتابهما الصادر بعد حرب العراق الأخيرة التي اعتبرت المعركة الأولى في حرب الإرهاب الجديدة[27]. ويذهب المؤلفان في كتاب الحرب على العراق إلى تقديم قراءة مفصلة لمسار التوجه الأمريكي الجديد بعد الحرب الباردة من واقعية بوش الأب الضيقة إلى ليبرالية كلينتون الحالمة إلى أممية بوش الأبن المتميزة التي تجاوزت سلبيات الاتجاهين الواقعي والمثالي فجمعت بين

الفاعلية والمنظور القيمي[28].

وتقوم عقيدة بوش الابن الاستراتيجية التي يدافع عنها التيار المحافظ على مبادئ ثلاثة أساسية هي التي تحدد مهمة أمريكا المستقبلية ومسؤوليتها في العالم:

- الانتقال من الردع إلى الاستباق لمواجهة المخاطر المتولدة عن الإرهاب وانتشار أسلحة الدمار الشامل.
- الانتقال من الاحتواء إلى تغيير الأنظمة باعتبار أن الأحكام الاستبدادية هي في ذاتها خطر على المصالح القومية الأمريكية.
- الانتقال من الغموض إلى القيادة أي وعي أمريكا بدورها الريادي في العالم وتبوأ مسؤوليتها بصفتها الأمينة على استقراره وأمنه[29].

ومن الجلي أن هذه العقيدة الاستراتيجية ترسي قطيعة كاملة مع المنظومة القانونية الدولية في عدة مناح جوهرية، وتشكل تطورًا نوعيًا في تعامل الولايات المتحدة مع أطر الشرعية الدولية المعاصرة التي ساهمت مساهمة محورية في صياغتها بعد الحرب العالمية الثانية. وتستند هذه الأطر لمبدأين أساسيين هما: احترام سيادة الدول وعدم جواز التدخل في شؤونها الداخلية، وحصر انتهاك هذه السيادة بقرار إلزامي من مجلس الأمن الدولي الذي يحتكر لوحده مشروعية شن الحروب في حالة تهديد السلام العالمي.

ويعني هذا التحول الانتقال من آلية تشريع الحرب من داخل المنظمة الأممية إلى مبدأ «شرعية الحرب الذاتية» Self Legitimating War أي أن النتائج الإيجابية للحرب هي التي توفر لها شرعيتها فالحرب الاستباقية تكرس أولوية المشروعية القيمية على الآلية التشريعية (عدالة القضية مقدمة على القيود والضوابط المؤسسية لحفظ الأمن)، ومن ثم عداء المدرسة المذكورة لهيئة الأمم المتحدة ولمعايير القانون الدولي واعتبارها حصيلة ضغط ورؤى قوى دولية تفتقد للمصداقية والشرعية.

ومن هنا الميل إلى بناء مشروعية أخلاقية دينية لهذه الحرب التي تقطع مع الشرعية الدولية من خلال الرجوع لمفهوم «الحرب العادلة» الذي أصبح محددًا مرجعيًا أساسيًا لفكر التيار المحافظ الجديد.

وهكذا برز اتجاه واسع في حقل الدراسات الاستراتيجية الأمريكية، يرى في مفهوم الحرب العادلة نقطة التقاء ممكن بين مقتضيات الهيمنة الأمريكية الأحادية على العالم والالتزامات الأخلاقية المترتبة على هذه المقتضيات، فضلاً عن تلاؤمها مع التحدي الجديد الأبرز الذي يواجه المصالح القومية الأمريكية (الإرهاب).

فحسب جين ألشتاين مؤلفة أحد أهم الكتب التي صدرت أخيرًا في الموضوع[30] ترى أنه لا مناص من إعادة بناء الرؤية الاستراتيجية الأمريكية في ضوء العبء المترتب على تحكمها في الرهان العالمي ومواجهتها لخطر الإرهاب الذي لا يمكن التعامل معه بآليات وتشريعات الحرب الباردة.

فبالنسبة لألشتاين لا تتحدد مشروعية الحرب بامتثالها الشكلي لمدونة قانونية شكلية، وإنما بآثارها الأخلاقية، منتقدةً الاتجاه الوصفي الوضعي المسيطر على الفكر السياسي الغربي، معتبرة أن البُعد الأخلاقي متضمن في العملية الوصفية ذاتها باعتبار «أن كل وصف لفعل سيئ بأنه جيد هو وصف زائف للواقع».

ولذا فإن الاستراتيجية الناجعة هي الاستراتيجية الأخلاقية التي تقوم على تسخير القوة لإصلاح العالم، بالقضاء على الإرهاب، وإعادة بناء «الدول الفاشلة» وفرض النموذج الديمقراطي الليبرالي في العالم برمته، أي ما عبّرت عنه بعبارة، «صياغة العالم حسب صورتنا» رافضة بشدة حق التنوع الثقافي والحضاري بصفته وهماً زائفًا (متحدثة بصفة أخص عن انغلاق الإسلام وعدوانيته في مقابل انفتاح ورحابة المسيحية).

ويذهب جيمس جونسون في الاتجاه ذاته، مقارنًا بين الحرب العادلة في التقليد المسيحي التي اعتبرها مفهومًا أخلاقيا عامًا ليس محصورًا في دلالته الدينية الأصلية والجهاد الإسلامي القائم بزعمه على التمييز والإقصاء[31].

فالفكرة الأساسية التي يدافع عنها أصحاب هذا الاتجاه هي أن الغرض من العودة لمفهوم الحرب العادلة في السياق الراهن هو استرجاع المقوم الأخلاقي في إدارة الحروب بالإجابة على السؤال المحوري الراهن: كيف يمكن لاستخدام العنف أن يؤدي إلى ضمان العدل والحرية والنظام في العالم؟ وما هي السلطة المخولة

باستخدام الحرب لأجل هذا الغرض النبيل؟ فنقطة انطلاق عقيدة الحرب العادلة هي أولوية الحكم الأخلاقي الذي تدافع عنه سلطة شرعية مسؤولة لضمان السلم بصفته نظاماً[32].

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن استخدام نظرية الحرب العادلة في دوائر البحث الاستراتيجي بإخراجها من سياقها اللاهوتي إلى سياق العلاقات الدولية قد وَلّد حوارًا متشعبًا وكثيفًا في الأوساط المسيحية التي رفضتها في الغالب.

فبالنسبة للكثير من المفكرين ورجال الدين المسيحيين لم تكن الحرب العادلة سوى تعبير عن النزوع السلمي الرافض للحرب والساعي لوضع ضوابط أخلاقية صارمة تحول دون استخدام القوة في مرحلة لم تكن الحرب تخضع لضوابط تشريعية وقانونية ملزمة، في حين تستخدم المقولة اليوم لغرض مغاير هو تدعيم النزعة العدوانية الأمريكية.

أما الوجهة المعارضة فتنطلق من التمييز بين السلطة الأخلاقية والروحية للمؤسسة الدينية التي هي سلطة توجيهية سلمية ومسؤوليات الحكام في حفظ السلم والأمن من حيث هم –حسب عبارة بولس– «خدم الرب الذين يؤدب بهم الأشرار»[33].

ويوضح هذا التصوّر أحد أركان مدرسة المحافظين الأمريكيين «مايكل نوفاك» في محاضرة ألقاها بالفاتيكان خلال حرب العراق الأخيرة[34]، معتبرًا أن الحرب على الإرهاب اقتضت الخروج على ضوابط الشرعية الدولية التي لا تنطبق إلا على الحرب التقليدية بين دول، في حين أن الحرب على الإرهاب هي حرب لا متكافئة، غرضها استباق مخاطر الإبادة الجماعية والاعتداء على العزّل، ولذا فهي ضرورية وإلزامية أخلاقياً وعادلة قانونيًا.

ويذهب نوفاك إلى القول أن مفهوم الحرب العادلة في التقليد اللاهوتي يتنزل في إطار منطوق «الخطيئة الأصلية» (كما في كتاب القديس أوغسطين: مملكة الرب). فما دامت سمة العالم البشري هي الشر والصراع والدمار، توجب على المسيحيين أن يواجهوا هذه المخاطر على أن يتقيدوا بأعباء العدالة والرحمة، ويفرضوا السلم العالمي

بصفته حسب تعريف أغسطين «النظام المستقر».

وقد برزت هذه المفاهيم والمعاني في رسالة المثقفين الأمريكيين المنضوين في معهد القيم الأمريكية للمسلمين بعنوان «من أجل ماذا نحارب؟» ومن بينهم بعض الأسماء المذكورة آنفًا (مثل جيمس جونسون ونوفاك وألشتاين...)، وفيها الإحالة الصريحة على هذه الخلفية اللاهوتية لتبرير الحرب الاستباقية ضد الإرهاب[35].

ولسنا بحاجة إلى توضيح العلاقة الوثيقة بين هذه المقاربة اللاهوتية ونزعة المثالية الأحادية المهيمنة على دائرة القرار الأمريكي[36].

ثالثاً: مأزق استراتيجية محاربة الإرهاب: أوهام الحرب العادلة:

على الرغم أن الحرب المعلنة ضد الإرهاب قد سخرت لها أكبر الإمكانات المالية في التاريخ، في مرحلة وصلت نسبة الإنفاق الأمريكي على الدفاع أكثر من 40٪ من نسبة الإنفاق العالمي الإجمالي على التسلح، كما أنها تحولت إلى حجر الزاوية في الفكر الاستراتيجي الأمريكي الذي لا يتردد في إطلاق تسمية «الحرب العالمية الرابعة» عليها[37]، إلا أن مفهوم الإرهاب نفسه يظل غامضًا في الخطاب السياسي الاستراتيجي الأمريكي، لا يخضع لأي تحديد إشكالي ولا استكناه نظري دقيق.

كما أن المقاربة الاستراتيجية التي بلورتها الإدارة الأمريكية لمواجهته (الضربة الاستباقية المستندة لمرجعية الحرب العادلة) عاجزة عن احتواء ومجابهة هذا الخطر الذي يمثل تحولاً نوعيًا في منطق الحرب ودلالتها.

وقد كان الفيلسوف الألماني لودفيغ كلاغس قد لاحظ في مطلع القرن الماضي أن المدن الكبرى التي نشأت في عصور التوسع الصناعي تشكل نمطًا من السياج البشري الواسع القابل للاشتعال والانمحاء في طرفة عين بفعل صاعقة من السماء.

ويشير كلاغس في مقولته تلك إلى الطابع الهش الذي يسم نمط المدنية الحديثة، على الرغم مما تقوت به من أدوات تقنية ناجعة وفتاكة، زادت من المخاطر المسلطة على الجنس البشري، بدل جلب الأمن والسلم له.

ولا شك أن أحداث الهجوم الإرهابي على الولايات المتحدة يوم 11 سبتمبر

2001 التي أصابت في الصميم رموز السيادة والقوة في أكبر قوة عسكرية واقتصادية في العالم، برهنت على حدود وهشاشة القوة التقنية، مما يتسنى إرجاعه لطبيعة الثورة التقنية المعاصرة ذاتها.

وقد تناول هذه الظاهرة بدقة عالما الاجتماع الفرنسيين آلان غراس وبول فيرليو. فبالنسبة للأول لا تقل الجوانب المتعلقة بالأنظمة التقنية في الحرب الجديدة عن المكونات الأخرى للحرب مثل الأسلحة والجيش. فلا معنى للحديث عن القدرات العسكرية الهائلة التي تتمتع بها الولايات المتحدة دون الولوج إلى المنظومة التي تسمح بالفعل وتجسد القرار، فهذه المنظومة هي التي تعرضت للاعتداء والهجوم.

فالسؤال المطروح حسب غراس هو: إذا كانت الحصون والأسوار هي المنظومة التقنية للعصور الوسيطة، فأين اليوم مواقع المواجهة والتصادم المرئية؟

إن الأمر لا يتعلق بإبداع المجموعات الإرهابية، وإنما يتسنى تفسيره بضبط مؤشرات تطور البنية التقنية للحرب نفسها.

فالإنسان المعاصر أصبح يعيش منذ فترة طويلة في فضاء تقني واسع لا يراه ولا يسيطر عليه، بل يتخذ سمة البداهة والعفوية، ونادرًا ما يتعرض للنقد والمساءلة. فوسائل الرقابة الكثيفة التي أبدعتها التكنولوجيا المعاصرة لا تتجاوز نقاطًا قليلةً من الفضاء الحقيقي، حيث تتعدد في طياته العناصر اللامرئية. فإذا كانت التقنيات الفضائية والاتصالية الجديدة قادرة على قراءة لوحة ترقيم سيارة في أقصى نقطة من الأرض، إلا أنها عاجزة عن اكتشاف وتتبع حركة الاتصال الكثيفة التي دعمتها وجذّرتها الثورة التقنية الراهنة.

ويلاحظ غراس أن النموذج الذي يسير عليه الغرب منذ القرن التاسع عشر هو نموذج «القطار»، أي شبكة واسعة من الطرق تسمح بتنقل البشر والبضائع. فهذا الإقليم المصطنع مغطى بمنظومة إعلامية، تديرها مراكز فحص هي في الآن نفسه مواقع رقابية. فعلى هذا النموذج تأسست كل المنظومات التقنية الكبرى المعاصرة، وهي منظومات هشة في نقاط متعددة، باعتبار أن بؤر الاتصال تشكل أهدافًا سهلة وناجعة: محطات القطار، والمطارات، والمفاعل الكهربائية ذات الطاقة النووية أو المائية المدمرة.

وأشد هذه المخاطر عائد إلى نمط إدارة هذه المنظومات، وصيغ انتظامها في الواقع المعيش التي تواكبها دومًا تهديدات لأمننا اليومي: من تسمم المياه إلى انتشار الجراثيم، انتهاء بفيروسات الأجهزة المعلوماتية.

وتنضاف إلى هذه العوامل سياسات البناء الاجتماعي للواقع التقني المعاصر، الذي خص فقط ربع أو ثلث المعمورة. أما بقية البشرية فتعيش خارج هذا الواقع، ولا تستثير اهتمامًا من لدن القائمين على الثروة، المتحكمين في البنية الصناعية الاتصالية الجديدة. ومن ثم نفهم مشاعر الإحباط والانتقام السائدة في العالم الجنوبي المنكوب والبائس، التي تفسر ظهور مجموعات تنتمي إلى فضاءات ثقافية ومتباينة يجمعها السعي إلى مهاجمة المنظومة التقنية الكبيرة من حيث نقاط ضعفها وتصدعها[38].

أما فيرليو فيبين أن حرب الإرهاب تمثل الشكل التاريخي الثالث للحرب بعد حرب الكتلة (الكتيبة والعربة) وحرب الطاقة (من البارود إلى السلاح النووي)، فهي حرب الإعلام Infowar إلى توازي الثورة التقنية الثانية.

فإذا كان عصر الثورة انتهى، كما انتهى عصر الحروب الكبرى، إلا أن الأفق الثالث المفتوح أمامنا اليوم هو مشهد الحادث المديني المدمر على شكل تعطل كهربائي عارم أو وباء جارف. والإرهاب يندرج في هذا الأفق من حيث هو بداية عصر الحرب الدائمة دون نهاية (بالمعنيين المكاني والزماني)، مما يضعنا أمام مشهد هستيري بدون مرجعية تاريخية.

صحيح أن الحرب العرضية ليست بالجديدة تمامًا، وقد عرف العالم أحد أشكالها، وهو الحرب الأهلية التي تقوض المعطى السياسي من الداخل، كما أن ضربة هيروشيما النووية قد ولّدت نمطًا جديدًا من الحرب دعي بـ«حرب الردع وتوازن الرعب»، ولكن ظاهرة الإرهاب المستندة لتقنيات الاتصال والدمار الجديدة أدت إلى بروز مؤشرات على قيام حرب أهلية كونية.

ويبين فيرليو أن هذه الحرب الجديدة ليست صراعًا بين الشمال والجنوب، أو الشرق والغرب، وإنما هي حرب داخلية في مستوى نسيج العولمة ذاته بين أنماط

جديدة من الفئات والاقطاعات: مافيات، وفرق دينية وطائفية، وشركات متعددة الجنسيات، تتخذ أحيانًا شكلاً دينيًا وثقافيًا وأحيانًا أخرى شكلاً اقتصاديًا واجتماعيًا. فنحن حسب فيرليو أمام نوع من التراجع التاريخي الخطير والعودة للعصور الاقطاعية الوسيطة، فما غنمناه من توسع المكان فقدناه بمنطق التاريخ. إنه «العصر الوسيط للعولمة» بمخاطره وتحدياته غير المسبوقة التي لا يجدي التعامل معها بمنطق العقيدة الاستراتيجية الإلكترونية التي هزمت يوم 11 سبتمبر 2001 حسب فيرليو[39].

إن دينامية الإرهاب إذن لا تفسر بالعوامل الجيوسياسية التقليدية، ولا يتسنى التعامل معه بآليات الحرب المألوفة، بل لا معنى لمقولة «الحرب على الإرهاب» العاجزة عن تحديد الخصم المستهدف. وكما يوضح الفيلسوف الفرنسي المعروف جاك دريدا فإن أي محاولة لتحديد موقع وخلفية الإرهاب هي محاولة هشة، باعتبارها لا تأخذ في عين الاعتبار التغير الجذري الذي مس العلاقة بين الأرض والإقليم والرعب نتيجة لانبثاق النظام التقني ـ الصناعي الجديد الذي ضرب في العمق التمييز المألوف بين الحرب والإرهاب. فالولايات المتحدة وأوروبا هما أيضًا مراكز تصدير وإيواء الإرهاب ومواقع تكوين الإرهابيين، كما ظهر خلال أحداث 11 سبتمبر[40].

بل إن بودريار يذهب أبعد من ذلك، فيرى أن حركية الإرهاب مقوم أساسي من مقومات النسق الراهن للعولمة، ولا تمكن قراءتها من خارجه، فهي الوجه الملازم لمنظومة شمولية ذات سمة كونية.

فالإرهاب هو التعبير الراديكالي عن إرادة القطيعة مع نظام يتحكم في كل الوظائف من خلال الآلية التكنوقراطية والفكر الأحادي، فهو بهذا المعنى حرص دفين وحاد على إقحام الاختلاف والخصوصية في نسق مغلق، ولو من خلال تدمير الحياة وإبادة البشر. فهو إذن نتاج هذا النسق وردة فعل ضده.

فالأمر إذن ليس صراع حضارات أو أديان، على عكس الصورة السائدة في الإعلام، وإنما هو صدام عميق وجوهري في ما وراء شبحي أمريكا والإسلام، إلى

صدام العولمة مع نفسها أي تصدعها الذاتي. وهذه الحرب الجديدة هي أول حرب عالمية بالمعنى الصحيح للعبارة، لأنها حرب العولمة التي تهم البشرية في مجملها.

فالحربان العالميتان الأولى والثانية كانتا حربين تقليديتين، أنهت إحداهما التفوق الأوروبي والعصر الاستعماري، وهزمت الأخرى النازية، كما أن الحرب العالمية الثالثة (أي الحرب الباردة) قضت على الشيوعية.

ومع كل حرب كان العالم يسير نحو مزيد من أحادية النظام الدولي، الذي انتقل من التعددية نحو القطبية الثنائية، ليبلغ نهاية تحققه في هيمنة أحادية.

بيد أن هذه الأحادية لم تكن لتقود إلى حالة من السلم الشامل، بل أنها فجرت كل هوامش الرفض وأطلقت كل نزعات التميز والخصوصية من عقالها، حتى ولو كانت عصية على الضبط والتحديد.

ولقد كان من السذاجة الظن أن نهاية الشيوعية ستؤدي إلى انتصار الخير ضد الشر، وانتهاء الظلم والعنف والاستغلال.

وتنطلق هذه المصادرة من يطوبيا التقدم التي حملها فكر الأنوار الغربي، أي اعتقاد أن تقدم البشرية في الميادين الاقتصادية والتقنية وفي الديمقراطية وحقوق الإنسان سيفضي إلى القضاء على الشر، في حين يتساوق المعياران ويتلازمان، وينتميان لنفس اللحظة.

ولعل مصدر الإحساس بحدة الصدمة التي ولدتها أحداث 11 سبتمبر عائد إلى أن العملية الإرهابية التي استهدفت الولايات المتحدة في عمق مركز قوتها الاقتصادي والعسكري تضع النسق العالمي في مواجهة خصم غائم القسمات، لا تتوفر وسائل مجابهته، حتى ولو كان المخرج الوحيد المتاح له هو اللجوء إلى استعراض عسكري لتثبيت فكرة الحرب التقليدية أي النموذج الذي تتحدد نجاعته بميزان القوة العسكرية.

لقد بيّنت الهجمات أن وسائل الردع التقليدية ليست مجدية في الدفاع عن نسق غدا هشاً وضعيفًا نتيجةً لقوته وتفوقه، باعتباره أبدع استراتيجيةَ إزاحة المخاطر،

ولم يعد مستعدًا لدفع فاتورة الموت الذي تحول إلى سلاح شديد الفتك لدى الانتحاريين.

وهكذا، فالرهان كله يتمحور حول الموت، ليس فقط بمعناه الواقعي، وإنما كذلك الرمزي والميثولوجي، أي الموت كحدث مطلق ونهائي. فروح الإرهاب هي إبداع حد أقصى من الواقع ومن ثم تقويض النسق تحت وطأة هذا الواقع، من خلال الصنف الوحيد من العنف غير المتاح للقوة المهيمنة أي إعدام الذات.

فالمجموعات الإرهابية لا تحارب النسق العالمي بأدواته، وإنما بسلاح العنف الرمزي الذي دجنته الحضارة التقنية الحديثة، واعتقدت أنها احتكرته وتغلبت عليه، وبذلك تغدو القوى المهيمنة دوليًا عاجزة عن احتوائه والانتصار عليه.

فالحروب الاستباقية هي في حقيقتها «حروب حداد وتعويض» حسب عبارة بودريار، أي أنها لا أحداث لكونها عمليات بوليسية محدودة تم توقعها إلى حد كونها لم تعد بحاجة إلى أن تقع، والغرض منها حجب الحدث المدمر الذي وقع قبل أن يكون ممكنًا. والإشكال الذي تطرحه الحرب الاستباقية هو كونها تسعى لإجهاض حدث لن يقع ما دام قد تم منعه مسبقًا، في حين تعجز عن توقع أحداث لا مجال لاستباقها[41].

فالحرب على الإرهاب من المنظور الأمريكي (الحرب الاستباقية العادلة خارج الشرعية الدولية) لا تختلف من حيث المنطق الغائي عن روح الإرهاب ذاته. وكما يقول دريدا فإن تجربة الرعب ذاتها ليست خاصة بالإرهاب، وإلا فما الذي يميز الرعب المنظم، المثار والمستخدم عن ذلك الخوف الذي اعتبره تقليداً فلسفياً كاملاً من هوبز إلى كارل شميت شرط الممارسة السياسية ذاتها وأساس الدولة نفسه؟

فأين الخط الفاصل بين استخدام العنف مصدرًا لحرب مشروعة وإدانته كعمل لا أخلاقي؟

يذهب دريدا إلى أن معيار السيادة لا يشكل في ذاته إطارًا محددًا لمشروعية العنف، بل إن مفهوم السيادة ذاته يحمل ضمنيًا النزوع الإمبراطوري التوسعي الذي يؤدي إلى الخروج عن الشرعية.

فمع الحرب الاستباقية انهارت بوضوح كل المنظومة المنطقية والدلالية والسياسية والقانونية التي كانت تميز الدول الديمقراطية المتشبثة بالشرعية والدول المارقة[42].

فالمنظور الأخلاقي لنموذج «الحرب العادلة» لا يمكن أن يوفر الشرعية المطلوبة للحرب الاستباقية، باعتبار أنه إذ يخرج على أطر الشرعية الدولية القائمة التي هي حصيلة تجسيد موضوعي لمنظومة قيمية متكاملة بحسب معطيات وتوازنات الرهانات الجيوسياسية العالمية ـ القابلة في ذاتها للتعديل والمراجعة ـ فإنه يعود بالعالم إلى منطق الحروب الدينية الوسيطة التي استندت لنفس الخلفية المزدوجة التي نلمسها راهنًا في الفكر الاستراتيجي الأمريكي الجديد أي محاربة الشر وإزالته، وتعويضه برسالة الخير (القيم الليبرالية الأمريكية).

ومن المعروف أن أحد المكاسب الهامة للفكر السياسي الحديث هو التمييز بين الأخلاق في بُعدها الذاتي المطلق (أخلاق القناعة حسب تعريف ماكس فيبر)، والأخلاق في بُعدها الموضوعي (أخلاق المسؤولية حسب عبارة فيبر). ويتعلق الأمر بتمييز يقتضيه الرجوع عن المفهوم الميتافيزيقي القديم للقيم من حيث هي مضامين لنظام الوجود، تكتسي طابعها الإلزامي من معيار الحقيقة ذاته. فلم يعد بالإمكان تكرير هذه المصادرات بعد انهيار المنظومة الفلسفية التي كانت تتأسس عليها (وحدة العقل والوجود وأحادية الحقيقة ولا تاريخيتها).

وكما يوضح الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس فإن المشاعر الأخلاقية يمكن أن تؤدي إلى الخطأ، لكونها تستجيب لمشاهد أو صور خاصة، إذ ليست ثمة طريقة تمكن من ضبط مسألة الشرعية في كليتها. فهل من المعقول إذن استبدال سياق تتحدد فيه الشرعية بالقانون الدولي بسياق سياسة دولية أحادية تمارسها قوة مهيمنة تستمد من نفسها مشروعية أفعالها؟

وإن كانت الإدارة الأمريكية تعترض على منظومة الشرعية الدولية بعوائق تعود إلى فاعليتها، فإن العوائق العملية التي تحد من فاعلية المقاربة البديلة هي أكثر حدة وصعوبة فالمجتمع الدولي غدا شديد التعقيد بحيث لا يتسنى التحكم فيه انطلاقًا من مركز ما، بالاستناد للقوة العسكرية.

فالاستراتيجية الأمنية الأحادية على الطريقة الهوبزية لا يمكن أن تجدي شيئًا في مواجهة الحقائق الموضوعة الناجمة عن شبكات السوق الأفقية وإطار التواصل الثقافي والاجتماعي الكوني. بل أن نمط الهيمنية الأحادية عندما تمارسه دولة ليبرالية ديمقراطية تنتهي إلى تقويض أسسها وقاعدتها القيمية التي تسعى للدفاع عنها ونشرها بتركيزها على النشاط المخابراتي البوليسي والإنفاق الحربي بما لهما من سلبيات بديهية على وضع الحريات داخليًا.

وفي تجربة الدول الليبرالية الأوروبية خلال العهود الاستعمارية مصداق لهذا الحكم. وكما يقول هابرماس فإن السمة الكونية الثاوية في نسق الديمقراطية وحقوق الإنسان هي التي تمنع فرضهما عن طريق القوة والهيمنة الأحادية.

فاعتبار الغرب قيمه السياسية الأساسية ذات صلاحية كونية شاملة يجب أن لا نخلط بينه ـ حسب هابرماس ـ والطموح الامبريالي لفرض ثقافة ما أو نظام سياسي معين على مجتمعات مغايرة بالقوة والإكراه، فالأمر هنا يتعلق بنمط الكونية التي كانت تغزو بها الإمبراطوريات القديمة العالم الآخر الذي لا تراه إلا انطلاقًا من صورتها.

فالتصور الحديث للذات هو على عكس هذا التصور الوسيط مؤسس على مبدأ العدالة الذي يقتضي الخروج من مركزية الذات لاكتشاف الآخر في اختلافه شرطًا للتبادل والتواصل معه.

وهذا التصوّر يجد اكتماله في الفلسفة البرغماتية الأمريكية التي تقوم على فكرة أساسية مفادها أن ما يعتبر صائبًا وعادلا للجميع يتحدد بمدى قدرة كل من الأطراف على تبني خيار الطرف الآخر. فالقانون الدولي المعاصر لا يتقبل الاستحواذ على قيمه الكونية أو امتلاكها كغيرها من البضائع القابلة للتملك والتوزيع والتصدير.

فالقيم ليست معلقة في الهواء، وإذا كانت تتطلب سلطة إكراه، فإن هذه السلطة تتبلور وتنشط داخل أنساق وممارسات معيارية تندرج في أشكال ثقافية محددة[43].

* * *

1- راجع حول الفكر السياسي اليوناني:

- Jean Piere Vernant: les origines de la Pensée grecque PUF, 9 ed. 2002

Léo-Strauss : qu'est ce que la Philosophie Politique ? PUF 1992 ; P. 39. -2

وسنلاحظ أن ليوشتراوس نفسه سيتبنى هذا التصور في فكره السياسي الذي أثر على مدرسة المحافظين الجدد في الولايات المتحدة الأمريكية.

Saint Augustin : la cité de Dieu, Garnier, p. 41 -3

Saint Thomas d'Aquin : Somme Théologique : La Force Ed. de la Revue-des jeunes 1926 ; p. 52 -4

5- راجع حول نظرية «الحرب العادلة» في التقليد المسيحي:

- Michael Walzer: Just and Unjust war: a moral argument with historical illustration New York Basic Books 1977.

6- لخص فوكو خصائص السلطة الرعوية بالمفهوم المسيحي بخصائص أربعة أساسية:

ـ ليست سلطة إكراه وإلزام، بل غايتها أن تكون دومًا مستعدة للتضحية من أجل حياة وسلامة القطيع.

ـ لا يمكن بكامل المجموعة، بل كل فرد على حدة، وبشكل خاص ومميز طيلة حياته.

ـ لا يمكن أن تقوم وظيفتها دون استبطان أذهان البشر واستكشاف أرواحهم واختبار نفوسهم، فهي تقتضي معرفة الوعي أو الضمير وتوجيهه.

راجع كتابنا: التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو االدار العربية للعلوم بيروت 1994، ص. 197-198.

Léo Strauss : Droit naturel et histoire, Plon 1954 -7

- Kant :" Vers la Paix Parpetuelle : Esquisse Philosophiques" in Kant : vers la Paix Perpetuelle, ques' ignifie s' orienter dans la Pensée ? qu'est ce que les lumières ? Flammarion 1991, P. 84-97. -8

Hegel : Principes de la Philosophie du droit trad. J.F. Kervegan, PUF 2003. -9

راجع إجمالا حول فلسفة الحرب في الفكر الحديث:

- Alexis Philonerko : Essai sur la Philosophie de la Guerre Vrin, Paris, 1988.

10- عكست نظرية فوكو ياما التي راجت في مطلع التسعينات هذا التصور المتفائل للنظام الدولي:

- F. Fukuyama : the end of history and the Last man, The Free Press, 1992.

11- راجع مثلا:

- P. Delmas : Le Bel avenir de la Guerre, Gallimard, Paris, 1990.

Charles Krauthamer : "The unpolar moment" Foreign Affairs, 1990-1991/1, PP.22-33 -12

13- راجع في هذا الباب كتاب ماريو باتاتي الهام:

- Mario Bettati: le Droit de l' ingérence: Mutation de l'ordre International, Odile Jacob, Paris, 1996.

وفي الكتاب المذكور يعرف باتاتي حق التدخل في الصفحة (12).قارن بـ:

السيد ولد أباه: «الحرب والشرعية في عصر العولمة: حق التدخل الإنساني ومفهوم السيادة الناقصة –في اتجاهات العولمة–: المركز الثقافي العربي، بيروت، 2001، (ص. 51 ـ 82).

14- راجع:

- Bertrand lemenier: La notion de Guerre Juste, Reveue et Gorigée par le libéralisme. Le Quebequois Libre, 12/4/2003, n 523.

- راجع نقد هذه النظرية في:

- Przetacznik Frank : The illegality of the concept of just war under contemporary international Law Revue de droit international des Sciences diplomatiques et Politiques, Vol : 70, afl. 4, P : 245-298/1992.

15- راجع عرض أطروحة غسان سلامة في:

السيد ولد أباه: التحالف الدولي ضد الإرهاب: الثغرات والعوائق، الشرق الأوسط، 7 أكتوبر 2001.

16- راجع في هذا الباب:

- Condoleeza Rice: Promoting the national inserest Foreirgn Affairs Jan-Feb 2000.
Normann Podhoretz : How win World War IV? Commentary, Fev. 2002.

راجع أيضا :

Bruno Tetrais : La Guerre Sans fin : I' Amerique dons L'engrenage, La Republique les idees , Seil, 2004, PP.32-38.

- Piere hassner et Justin Vaisse : Washingtan et Le monde : Dilemmes d'une supuuissance CER/ Autrement,2003,PP.111-119.

17- راجع حول فكر المحافظين الجدد وأصولهم، الفضل شلق: عودة الاستعمار والحملة الأمريكية على العرب دار النفائس، بيروت، 2004، ص 11ـ45.

I Amerique Dans - engrenage, La Repulique H Pierre hassner et Justin Vaisse : Washinglion.

18- كثر الحديث حول أصولية بوش الذي ينتمي للكنسية المنهجية، مثله مثل ديك تشيني نائب الرئيس ووزير العدل اشكروفت، وهو من المولودين ثانيا Born - again ، وقد أحاط نفسه بالانجيليين المتطرفين الذين يكونون قاعدة شعبية عريضة يصل عددها 70 مليونًا في الولايات المتحدة. ويحتوي خطاب الرئيس بوش وأركان إدارته مفاهيم ورموز دينية بارزة، راجع مثلا:

Henri Tincq : Le choc de deux fondamentalismes, Le Monde- 1/4/2003.

19- Leo Strauss: La cite et l'homme , Agora 1987, P.10

20- Ibid . P. 19

21- يقول ليوشتراوس في مقدمة كتابه الليبرالية القديمة والحديثة «إن المحافظين اليوم هم التقدميون غدًا، أنهم ليسوا المدافعين عن العرض، لكنهم المدافعون عن المثل الديمقراطية في صياغتها الأولى، تلك الصياغة التي تقتضي حضور فضيلة الاعتدال أكثر من التصريحات الاستفزازية النارية لدى التقدميين اليوم».

راجع:

- Nicholas Xenos. Léo Strauss and the the rethoric of war on terror Logos, Spring 2004.

22- راجع:

Carl Schmitt : Quatre chapitres sur la théorie de la Souverainté (1922) in théologie Politique Gallimard 1988, P. 15.

23- Ibd . P. 22

24- - Carl Shmitt: La dictature (1921), Seuil, 2000.

25- حول علاقة ليوشتراوس بالمحافظين الجدد راجع:

- Alain Frachon et Daniel Vernt: Le stratège et le Philosophe, Le Monde 16/4/2003.

26- حول المدارس الاستراتيجية الأمريكية راجع:

Pierre Hassner et Justin Vaïsse : Washington et le Monde, PP. 16-32.

27- Lawrance f. Kaplan/William Kristol : The War over Iraq : Saddam's Tyranny and America Mission Encounter Books, 2003.

28- Ibid. PP. 37-75.

29- Ibid. P. 79-125.

30- Jean Bethe Elshtain : Just war against terror : the Bruden of America Power in a violent World Basic 2003.

31- James Turner Johnson : Jihad and Just war Firs things 124 June /july 2002, 12-14

راجع له:

- The Holy war idéa in Western and Islamic, traditions Pennslyvania State University Press 1997.

32- George Weigel : Moral Clarty in a time of war First things January 2003.

33- راجع مثلا:

- Keith Palvischek. Just War and Conterorism: The Center of Public Justice (24/9/2001)

34- راجع المحاضرة في:

- Michael Novak: A Symetrical Warfare and Just War. National Review February 2003.

35- راجع الرسالة والتعليق عليها:

رضوان السيد: الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، دار الكتاب العربي، بيروت 2004، ص 59-75.

36- راجع مثلا: الدراسة النقدية الهامة لنيال فرغيسون:

- Niall Ferguson: The Price of America's empire the Penguin Press 2004.

37- راجع:

- Iganio Ramonet: De la Guerre Perpetuelle Le Monde Diplomatique, Mars 2003, PP. 1, 18-19.

38- Alain Gras : La Fragilité de la Puissance, Fayard 2003.

39- راجع:

- Paul Virilio: Ville Panique Galillée 2004.

40- Jacques Derrida : qu'est ce que le terrorisme ? Monde Diplomatique, Fevrier 2004, P. 16.

41- - Jean Baudrillard: l'ersprit du terrorisme, Galilée 2002.

راجع له أيضًا:

Power inferno Galilée 2003 -

- La Violence du Monde (avec Edgar Morin) Institut du Monde Arabe 2003.

42- راجع:

Jacques Denida : Voyous Galilée 2003.

43- راجع أيضًا مقالته الهامة:

- J. Habermas : La Statue et les révolutionnaires, Le Monde 3/5/2003.

- Qu'est ce que le terrorisme? Le Monde Diplomatique, Fervrier 2004, P. 17.





الصراع على القيم
أزمة «المعرفة الإنسانية»
بين الغرب والإسلام

رضوان زيادة(✦)

يعتبر الأنثربولوجي الشهير أرنست غيلنر أن العالم المعاصر الآن تسوده ثلاثة مواقف أساسية هي: الأصولية التي تؤمن بواحدية الحقيقة وتعتقد بأنها تملكها. والنسبية التي تتلبَّس جملة متنوعة من الصيغ؛ وتنكر فكرة الحقيقة الواحدة، لكنها رغم ذلك تحاول التعامل مع كل رؤية خاصة وكأنها صادقة. أما الموقف الثالث، والذي ينحاز له غيلنر، فهو يستبقي الإيمان بواحدية الحقيقة من الأصولية؛ غير أنه يختلف عنها في أنه لا يعتقد بأننا استطعنا امتلاكها ـ أي الحقيقة ـ بشكل نهائي وكامل في أيِّ وقتٍ من الأوقات، وهذا الموقف لا يستخدم أي إيمان اعتقادي جوهري ليؤسس سلوكه العملي والبحثي، بل مجرد نوعٍ من الولاء لبعض القواعد الإجرائية المعيّنة على حد تعبيره [1].

الجديد في تقسيم غيلنر هذا هو الاعتراف الضمني بوجود رؤيةٍ أخرى مختلفة عن السياق الغربي، ورغم أنه يرفضها ، إلا أنه يعترف بها ويعتقد أن الكثيرين في العالم الإسلامي ما زالوا يخضعون لقيمها ويؤمنون بها.

✦ كاتب وباحث من سوريا.

إن غيلنر اعتمد الموقف من الحقيقة معياراً تصنيفياً للتفريق بين المواقف الرئيسية الثلاثة، فالأصولية تقول بأن جوهر الدين ليس الاقتناع بحقيقة العقيدة ، وإنما الالتزام بها انطلاقاً من الدافع الإيماني ، إذ ليس من الضروري أن تعقل حتى تؤمن، فعندها يفقد الإيمان دافعه الحقيقي والجوهري ، وهو الإيمان لمجرد أنه يشكل جزءاً من جوهرة العقيدة التي تؤمن بها ،وهذا هو الانعطاف الوجودي الذي يربط الإيمان بالهوية وليس بالدليل البرهاني.

بعد ذلك يسحب غيلنر مقاربته النظرية تلك للأصولية ليقارنها مع الدين الإسلامي، الذي يطرح الأصولية بوصفها نظاماً معرفياً على الجميع الخضوع له .وانطلاقاً من ذلك فإن غيلنر يجزم أن هناك ممانعة بين الإسلام والعلمنة ، والاعتقاد أن العلمنة يمكن أن تنتشر في الإسلام هو اعتقاد زائف في أصله ، وينبع سبب ذلك في رأيه من طبيعته الاعتقادية أولاً ؛ ومن الغياب النظري لطبقة رجال الدين ثانياً ، فليس هناك مكانة مقدسة متميزة في الإسلام تفصل المرشد الديني للطقوس الشعائرية عن جمهرة المؤمنين من عامة الناس ، وهذا ما حجب الإسلام عن الإصلاح السياسي الذي حدث في المسيحية ، ذلك أن لغة الصراع السياسي في المسيحية كانت قائمة على إلغاء أفضلية هذه الطبقة في حين أنها لم تؤد في الإسلام إلا إلى تكرار وتعاقب الأشخاص في نظام اجتماعي ثابت لا يتغير ، وبذلك ثبت الإسلام في صيغته الحالية على نموذج الإصلاح النهائي الذي يمكن أن يصل إليه ، فليس من الضروري إذاً مناقشة أسسه الفكرية والعقائدية بقدر ما يفرض علينا أخذه بعين الاعتبار سياسياً ، وعدم إلغائه ،والاعتراف بحجم التأثير الهائل الذي تحقق من خلال الوجه الطهراني والمساواتي الذي يطرحه الإسلام عن نفسه، مما جعله ديناً لكثير من المستبعدين والمهمشين في العالم .

يخلص غيلنر في النهاية إلى عددٍ من النتائج خاصة فيما يتعلق بالأصولية التي يماهيها مع الإسلام حصراً ،فانتشار الوفرة الاقتصادية –على عكس ما يرى علماء الاجتماع– لن يؤدي إلى تآكل وإضعاف الالتزام الديني . فحتى الثروة النفطية الهابطة من السماء، والتي لم تُكتسب بالجهد والعرق ، لم تملك مثل هذا التأثير ، يضاف إلى ذلك أن

الإسلام قد أثبت قدرته على اختراق المبادئ التكنولوجية والتعليمية والتنظيمية الغربية وضمها وتوحيدها مع الإيمان الراسخ والتماهي في الإسلام ، بكل ما يمتلكانه من قوة وانتشار، ولا يبدو أن الدين العالمي الإسلامي مقررٌ عليه بالضرورة أن يتآكل أو يضعف بتأثير الأوضاع والظروف الحديثة ، بل على العكس قد تقدم له هذه الظروف الدعم والمساندة .

أطلنا قليلاً في تقديم وجهة نظر غيلنر للإسلام ، ليس من باب الاستئناس بآرائه بحكم كونه مختصاً في أنتربولوجيا الإسلام، إذ عاش فترة لا بأس فيها في المغرب ومصر وكتب كتباً عدة عن ذلك ، وإنما للتعامل مع وجهة نظره خاصة فيما يتعلق بالنظام المعرفي.

فالإسلام بالنسبة إليه يمتلك نظاماً معرفياً خاصاً به ، وبنيته التكوينية ثابتة لا تتغير مع تغير الأزمنة والدهور، على الأقل بالنسبة لمعتنقيها والمؤمنين بها، وأصواته الأصولية التي تخرج من هنا وهناك وتتكاثر يمنة ويسرة لا تمثل خروجاً عن نسقه المعرفي أو النظام النظري الخاص به، لا، بل إنها تمثل تعبيراً صريحاً عن مكنونه الفكري ومعتقده الإيماني، ولذا، يبدو مكتوباً على جميع المحاولات النظرية والعملية التي تسعى إلى مواءمة الإسلام مع العصر، أو تلك التي تحاول أن تفترض انسجاماً بين الإسلام والقيم الكونية، يبدو مكتوباً على جميع هذه المحاولات الإخفاق والفشل الذريع، وعلى الغرب ، بوصفه يمتلك نظاماً معرفياً مغايراً ومختلفاً ، أن لا يضيع وقته في محاولات يائسة وبائسة لإدخال الإسلام في الحداثة ، بل عليه أن يحاذر الأصولية سياسياً التي ستشهد صعوداً ويخشى منه.

سطّر غيلنر رؤيته تلك قبل أحداث الحادي عشر من أيلول / سبتمبر 2001 بعشر سنين تقريباً ، واستحضارها اليوم لقراءتها بعد هذه الأحداث ليس المقصود منه إظهار بُعدها التنبؤي أو التحذيري ، لا ، فالمقصود غير ذلك تماماً ، وهو إظهار الصراع الخفي على «القيم الكونية». ولا يعني الصراع هنا تلك الصورة الحاضرة في مخيلتنا من الإرث الماركسي عن «الصراع الطبقي»، ولا تلك التي أثارها هينتغنتون في نظريته عن «الصدام بين الحضارات»، وإنما هي أقرب إلى الجدل الدائر والمتجدد دوماً حول الخصوصية والعالمية، أو الهوية والعولمة.

إذ بغض النظر عن إقرارنا بمفصلية حدث 11 أيلول سبتمبر أم لا[2]، وسواءً اتفقنا أم اختلفنا أن الإدارة الأمريكية استثمرت حدث 11 أيلول / سبتمبر لتنفذ برنامجها الخاص[3]، فإن هذا الحدث قد أطلق حواراً مباشراً أحياناً وغير مباشر أحياناً أخرى بين الرؤيتين الغربية والإسلامية للعالم.

صحيحٌ أن هناك أصواتاً ارتفعت لدى الطرفين تنادي بالصدام وحتى الحرب بين الحضارات وتقسم العالم إلى فسطاطين كما هي حال ابن لادن ، أو تقسمه إلى طرفين أحدهما مع الإرهاب والآخر ضده كما هي حال الرئيس الأمريكي بوش، إلا أن الرأي العام في كلا الطرفين كان يرى في الحوار مدخلاً ليس ضرورياً فحسب وإنما وحيداً لتعزيز التفاهم والتبادل والتوصل إلى رُؤى مشتركة.

برز من بين هذه الدعوات بيان الستين مثقفاً و مفكراً أمريكياً الذي حمل عنوان (من أجل ماذا نحارب؟ : رسالة من أمريكا) و كان من أبرز الموقعين عليه فرانسيس فوكوياما، و صاموئيل هنتغنتون، و صومائيل فريدمان، و توماس كوهلر، و نيل جيلبرت، و هارفي مانسفليد، و روبرت بوتمان و غيرهم، و رعاه بشكل رئيسي معهد القيم الأمريكية الذي يرأسه ديفيد بلانكنهورن و يدافع بشكل رئيسي عن القيم الأمريكية في المجتمع و الأسرة و الدين و الاقتصاد، و يقود حواراً مهماً حول جميع هذه القضايا في الولايات المتحدة الأمريكية و العالم.

يمكن القول أن هذا البيان قد أطلق حواراً من نوع فريد حول معنى ومفهوم «القيم الكونية» أو «اليونيفرسال» كما يجري تداولها الآن في الفلسفة الفرنسية و الأمريكية بشكل كبير.

و بالرغم من أن البيان قد صيغ بشكل رئيسي لتبرير الحرب الأمريكية على أفغانستان بوصفها حرباً عادلة إلا أنه في تعليله ذاك لجأ لتوظيف «القيم الكونية» بوصفها ملجأ شرعياً على الجميع أن ينضوي تحتها، بل إنه يخاطب المسلمين مطالباً إياهم بالوقوف إلى جانبهم لمجابهة الأصولية الإسلامية «التي تدّعي النطق باسم الإسلام لكنها تخون المبادئ

الإسلامية الأساسية لأن الإسلام يقف ضد هذه الوحشية الأخلاقية»، و لذلك علينا أن نسترد الإسلام ممن خطفه و قاتل باسمه تشويهاً لصورته و سمعته .

على العموم، فالبيان يشدد على خمس حقائق أساسية تتصل بكل الناس من غير تفرقة، هي :

1 ـ أن البشر يولدون متساوين في الكرامة كما في الحقوق .

2 ـ الشخصية الإنسانية هي العنصر الأساسي في المجتمع ،و تكمن شرعية دور الحكم في حماية هذه الشخصية و المساعدة في تأمين فرص التفتح الإنساني لها .

3 ـ يرغب البشر بطبيعتهم في البحث عن غاية الحياة و مقاصدها .

4 ـ حرية الضمير و الحرية الدينية من الحقوق التي لا يمكن انتهاكها في الشخصية الإنسانية .

5 ـ القتل باسم الله مخالف للإيمان بالله، و هو يشكل خيانة عظمى لكونية الإيمان الديني[4] .

و يعقب البيان قائلاً «بناءً عليه فنحن نحارب للذود عن أنفسنا و دفاعاً عن هذه المبادئ الكونية ».

بدايةً ينبغي أن نذكّر أن هذا البيان ربما لا يعبر عن وجهة نظر كل المثقفين الأمريكيين و لا حتى عن معظمهم بحكم التعدد و التنوع الكبير الذي يحظى به المجتمع الأمريكي، بيد أنه يجب أن نذكر و بنفس الوقت أيضاً أن رؤية هؤلاء المثقفين الأمريكيين بغض النظر عن حضورهم ووزنهم الأكاديمي و المعرفي –و هو عملياً ليس بالشيء القليل أبداً – فإن رؤيتهم تفتح لنا باباً ثرياً للجدال حول كونية القيم و عالميتها، فهذا السؤال يشكل اليوم هاجساً يؤرق الفلسفة المعاصرة و يطرق بابه معظم و أشهر الفلاسفة المعاصرين من دريدا و بودريار في فرنسا إلى هابرماز في ألمانيا مروراً بعديد من الكتاب و الباحثين و المحللين وحتى السياسيين أنفسهم كما ورد عمداً أو سهواً على لسان سيلفيو بيرلسكوني رئيس الوزراء الإيطالي الذي اعتبر أن «الغرب متفوق حضارياً على العالم الإسلامي»[5] .

و من هذا المنطلق يأتي تركيزنا على هذا البيان -الرسالة- و على التعقيبات المتتالية التي استتبعها سواء من المثقفين السعوديين الذي عقّبوا عليه في رسالة جماعية، أو المثقفين العرب الذين توالت ردودهم أو حتى المثقفين الألمان الذي دخلوا في جدالٍ فكريٍ عميق مع بيان المثقفين الأمريكيين مما استدعى ردوداً متعاقبة من كلا الطرفين.

مهما يكن فإن البيان ـ الرسالة ينطلق من مجموعة من المبادئ الأخلاقية التي يعتبرها كونية، إذ هي موجودة لدى كل الشعوب دون تمييز كحرية الكائن وحق اختيار الدين الشخصي وإدانة القتل كمبدأ لأنه مناف للأديان جميعها. لا يختلف المثقفون السعوديون ولا الألمان معهم في ذلك، فالسعوديون الذين ينطلقون من كونية القيم الإسلامية يعتبرون أن:

1 ـ الإنسان من حيث كينونته هو مخلوقٌ مكرّم، فلا يجوز أن يُعتدى عليه مهما كان لونه أو عرقه أو دينه، قال تعالى (ولقد كرّمنا بني آدم).

2 – تحريم قتل النفس الإنسانية بغير حق، بل قتل نفس واحدة ظلماً عند الله كقتل الناس جميعاً، وحماية نفس واحدة من القتل كإحياء الناس جميعاً.

3 ـ كما لا يجوز إكراه أحد في دينه، قال تعالى: (لا إكراه في الدين)، بل إن الإسلام نفسه لا يصح مع الإكراه.

4 ـ إقامة العلاقات الإنسانية على الأخلاق الكريمة أساسٌ في رسالة الإسلام.

5 ـ المسؤولية في الجنايات الخاصة فردية فلا أحد يؤخذ بجريرة غيره ، كما أن العدل بين الناس حقٌ لهم و الظلم محرّم فيما بينهم مهما كانت أديانهم أو ألوانهم أو قومياتهم، قال تعالى: (وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى).

6 ـ أما الحوار والدعوة فإنما يُتمّان بالحسنى، قال تعالى: (ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن)[6].

فالمثقفون السعوديون ـ واعتقد أن معهم الكثير من المثقفين العرب والمسلمين ـ يرون أن المبادئ الكونية التي يبّشر بها المثقفون الأمريكيون قد «أرساها الإسلام قبل أربعة عشر قرناً وقبل أن توجد منظمات حقوق الإنسان أو هيئة الأمم المتحدة ومواثيقها الدولية»[7].

أما المثقفون الألمان فقد أكدوا اتفاقهم حول الاشتراك في المعايير الأخلاقية المتضمنة احترام الكرامة الإنسانية. بغض النظر عن الجنس أو اللون أو الدين، واعتبروا أن الكفاح من أجل الديمقراطية يمثل أساساً هاماً لحماية الكرامة الإنسانية والحريات الأساسية والحرية الدينية وحقوق الإنسان المنصوص عليها في ميثاق الأمم المتحدة[8].

يبدو أن الجميع متفق على المبادئ الكونية العامة من مثل احترام الإنسان وحقوقه وحريته الدينية وغير ذلك. وهو ما يشعرنا بأن «القيم الكونية» باتت كونيةً حقاً، بيد أن الاختلافات الجوهرية والثانوية لا تلبث أن تطالعنا عند التدقيق في آلية تطبيق هذه القيم الكونية على أرض الواقع، بمعنى أن هناك اتفاقاً في الرؤية، بيد أننا نجد اختلافاتٍ شاسعة في تطبيق هذه الرؤية ، حتى ضمن الثقافتين الأمريكية والأوروبية رغم أنهما يعودان إلى أصول غربية واحدة ، وهو ما سنعرّج عليه بعد قليل.

فانطلاقاً من هذه المبادئ نفسها يرى الأمريكيون في بيانهم أن «الهدف من جريمة 11 أيلول / سبتمبر كانت الجريمة نفسها»، وبالتالي «فمهاجمينا لا يحتقرون فقط حكومتنا بل هم يحتقرون طريقة عيشنا ومجتمعنا كلّه. وفي الأساس، لا يتناول غضبهم ما يقوم به قادتنا فحسب، بل أيضاً بما نحن كائنون به».

والكينونة الأمريكية تلك تتحدد بعددٍ من القيم ليست جاذبةً للأمريكيين فقط، بل إنها تصحُّ كذلك أيضاً بالنسبة إلى كل الناس وفي كل مكانٍ من العالم وتقوم على أن:

«كل الأشخاص يمتلكون كرامة إنسانية مكتسبة، هي حقٌ لهم بالولادة»، ووفقاً لذلك «فالديمقراطية هي الصيغة السياسية الواضحة التي تمثل هذا الإيمان بالكرامة الإنسانية السامية، والتعبير الثقافي الأوضح عن هذه الفكرة هي تأكيد المساواة في الكرامة بين الرجال والنساء» وثانية هذه القيم هي «أن القناعة بأن الحقائق الأخلاقية الكونية موجودة بالفعل، ويمكن لكل الناس الوصول إليها وهي التي أسماها الآباء المؤسسون بقوانين الطبيعة والفطرة الإلهية» ثم تأتي «القناعة بعدم القدرة على الوصول إلى الحقيقة ، أفراداً وجماعات ، لذلك فكل الاختلافات حول القيم تستدعي الروح المدنية والانفتاح على

وجهات النظر الأخرى» وأخيراً «فحرية الضمير والحرية الدينية، هي من بين الحريات الأساسية المعترف بها، كانعكاسٍ للكرامة الإنسانية الأولية، وكشرطٍ مسبق لقيام الحريات الفردية الأخرى» هذه القيم التي يمكنها أن تنطبق على كل الناس وبلا تفرقة على حد تعبير البيان ، تفسر لماذا بإمكان أيٍّ كان أن يصبح أمريكياً . «فما من أمةٍ صنعت هويتها ، أو كتبت دستورها وسائر وثائقها المؤسسة، كما فهمها الأساسي لنفسها، بهذه الدرجة من المباشرة والإفصاح بالاستناد إلى القيم الإنسانية الكونية». فما اعتبره البيان في بدايته قيماً أمريكية أصبحت في نهايته قيماً إنسانية كونية، وكأن «القيم الأمريكية» غدت عند الموقعين هي ذاتها «القيم الكونية» دون الإدراك أن هذه القيم لم تصبح كونية بذاتها إلا كناتجٍ لاستيعاب المحصلة الإجمالية لجهد الحداثة[9]. وعلى هذا فالحضارات والثقافات جميعها شريكة عبر صيرورتها التاريخية في بلورة هذه «القيم الكونية» ولم تكن أبداً حكراً على ثقافةٍ واحدة بعينها، صحيحٌ أن تعبيرها الأجلى والأوضح برز في السياق التاريخي لتطور الحضارة الغربية، إلا أن نفي جهد الحضارات الأخرى يكون كمن يقول إن عقارب الساعة لم تكن متساوية قبل اكتشافها على حد تعبير فولتير.

بيد أن البيان نفسه يتوقف لحظةً عند هذه النقطة ليتساءل «يؤكد البعض أن هذه القيم ليست كونيةً البتة، بل هي تنحدر بالأخص من حضارة الغرب المسيحي. وهم يحاجُّون بأن الإقرار بكونية هذه القيم يُلغي خصوصية الثقافات الأخرى .نحن نخالف ذلك. نحن نعترف بالطابع الناجز لحضارتنا ، لكننا نؤمن بأن الناس جميعهم خلقوا متساوين . كما نؤمن بالحرية الإنسانية ،كإمكانية كونية ورغبة ،وبأن هناك حقائق أخلاقية أساسية معينة يشترك كلُّ العالم في الإقرار بها».

لاغبار- بكل تأكيد- على أن الحرية الإنسانية والكرامة هي محط تبجيل من قبل الثقافات جميعها. بيد أننا نعود للقول مجدداً أن فهم هذه الثقافات للحرية يختلف من ثقافةٍ إلى أخرى، وهو ما استدعى السعودية والصين، كمثالين فقط يعبِّران عن ثقافتين مختلفتين، للتحفظ على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة عام

1948 بحجة أنه يناقض في عددٍ من بنوده القوانين المرعية في كلا البلدين التي تؤكد على الخصوصية الثقافية لكلٍ منهما.

لكننا إذا عدنا إلى بيان المثقفين الأمريكيين وتجاوزنا ديباجيته المطوّلة هذه التي تدور حول فكرة «القيم الكونية» لنرى ما المطلوب من هذه القيم أن تشتمل عليه أو تحققه، لوجدنا أن البيان صيغ بشكلٍ رئيسي، وكما قلنا لتبرير الحرب الأمريكية على أفغانستان، وأن هدف المثقفين الأمريكيين الأول من بيانهم هو كما ذكروا ذلك صراحةً في ردهم على رد المثقفين الألمان هو «أن نسعى إلى الاستناد إلى مفهوم الحرب العادلة لكي نظهر أن استخدام القوة العسكرية ضد مجرمي 11أيلول و أولئك الذين يساعدونهم ليس مبرراً أخلاقياً فحسب، بل إنه ضرورة أخلاقية كذلك»[10].

تجد هذه «الحرب العادلة» تبريرها الأخلاقي الموضوعي في «اعتبار الحرب أحياناً دفاعاً عن وجود المجتمع المدني وعن عالم قائمٍ على العدل» وفكرة الحرب العادلة «تجد جذوراً لها في تقاليد أخلاقية مختلفة، إذ تحتوي التعاليم اليهودية والإسلامية على نظراتٍ جدية في مجال تعريف هذه الحرب»، لكن لا يُعقل لأي حربٍ أن تقع دون أن يسقط كنتيجةٍ لها ضحايا مدنيون، ارتفع عددهم بشكل كبير في الحرب الحديثة بالرغم من استخدام الأسلحة الذكية، لكن البيان يجد لذلك تبريراً أخلاقياً أيضاً من زاوية أنه «غير مقصود لكنه متوقع» ما دامت الحرب مبررة أخلاقياً لا بل ضرورية. ويُنهي البيان كلماته بتكثيفٍ معبرٍّ عندما يقول «إن هؤلاء القتلة المنظمين ذوي البعد العالمي يهدوننا اليوم جميعاً . ولذلك فباسم المبادئ الأخلاقية الإنسانية العامة ، وبوعي كامل لقيود ومتطلبات الحرب العادلة ، نؤيد قرار حكومتنا ومجتمعنا باستخدام السلاح ضدهم».

إن المثقفين الألمان وفي تعقيبهم الأول على بيان المثقفين الأمريكيين يثيرون نقطتين بالغتي الأهمية ، أولاهما هي أن الدول الديمقراطية تمتلك وسائل متطورة بما فيه الكفاية ووفق القواعد القانونية لمحاصرة الجريمة ضمن حدودها، وهنا دار ويدور جدلٌ كبير بين الأمريكيين والأوروبيين حول المنزلة القانونية النى تحتلها أحداث الحادي عشر من أيلول /سبتمبر ، فإذا كانت جريمة إرهابية كما يصرُّ الأوروبيون على توصيفها فإنها ستجد

معالجةً لها عبر الوسائل القانونية المحلية والدولية وتشديد دور الاستخبارات وأجهزة الأمن لتفكيك الخلايا المسؤولة عن مثل هذه الأعمال، أما الأمريكيون فإنهم يرون في حدث الحادي عشر من أيلول /سبتمبر بمثابة إعلان الحرب الموجهة ضدهم، وهم بذلك يمتلكون كل الشرعية والأحقية القانونية في الرد على الحرب المعلنة ضدهم [11].

أما النقطة الأخرى التي يثيرها المثقفون الألمان هي أن البيان الأمريكي إياه لا يذكر ولو بكلمة واحدة حوادث القتل الجماعي التي تعرض لها السكان المدنيون الأفغان لدى قصفهم من قبل القوات الأمريكية، فحصانة الكرامة الإنسانية تنطبق ليس على الناس فقط في الولايات المتحدة وإنما على الناس أيضاً في أفغانستان وحتى جماعة طالبان وسجناء غوانتانامو في كوبا.

وهكذا كما يعلّق المثقفون الألمان «لا تنطبق المعايير الأخلاقية الإنسانية التي وضعتموها إلا على أنفسكم، وبمثل هذه الازدواجية والانتقائية في الاستعمال توضع هذه المعايير العالمية على المحك وتُثار شكوك حقيقية حولها». كما يغمز المثقفون الألمان من قناة المثقفين الأمريكيين ومن دوافعهم وأهدافهم الإنسانية النبيلة، عندما يذكّرونهم أنهم يصمتون أيضاً عن الأهداف الحقيقية للإدارة الأمريكية الحالية من وراء حربها على أفغانستان والتي تعود في معظمها إلى خيارات جيواستراتيجية عبر السيطرة على طرق نقل النفط وتقوية موقعها المهيمن ليس على حساب روسيا فحسب، وإنما على حساب القوة الإقليمية الصاعدة المتمثلة في الصين ومقابل أوروبا واليابان وترسيخ هيمنتها لعدة عقود قادمة.

يبدو واضحاً من هذه الاتهامات المتبادلة أن القيم الكونية قد تبددت تماماً على مذبح السياسة ، وأن ما صدرته البيانات جميعاً في مقدماتها تبخر مع نهاياتها عندما تغوص في وحول السياسة ورمالها المتحركة ، ذلك أن المثقفين الأمريكيين وجدوا في الرد الألماني استفزازاً من نوع خاص[12]، حيث إنهم لا يتخذون أيّ موقف ذي منطق متماسك من أخلاقية استخدام القوة، لا بل إنهم يصفون تقليد الحرب العادلة التي يدعو لها المثقفون الأمريكيون «بالمفهوم التاريخي الفاسد».

فهل يدفعنا ذلك إلى القول أن السياسة هي من يحرك الثقافة ويحدد أطرها ، أم على العكس إنما تنطلق السياسة في مبتدئها من مبادئ فكرية وثقافية هي الأصل التي تتغذى منه وتقوم عليه . يمكن متابعة ذلك بوضوح بالنظر إلى تعقيب المثقفين السعوديين والرد الأمريكي عليهم ، إذ يتساءل السعوديون لماذا لم يختر منفذو جريمة الحادي عشر من أيلول /سبتمبر بلداً آخر غير الولايات المتحدة ممن يتبنى القيم الغربية ؟ طالما أن البيان الأمريكي اعتبر أن القيم الأمريكية هي المستهدفة من هذه الجريمة ، ثم يتساءل البيان السعودي مرة أخرى «لماذا لم يتوجه هؤلاء إلى دولٍ ومجتمعاتٍ أخرى تدين بالوثنية في آسيا وأفريقيا هي أولى بالحرب لو كان دافعهم هو محاربة من يختلف معهم في القيم ؟».

في الواقع نصل هنا إلى نموذجين في التفكير متناقضين تماماً، أولاهما يصرُّ على البحث عن الأسباب القريبة والبعيدة التي دفعت مرتكبي جريمة 11أيلول /سبتمبر لتنفيذ فعلتهم،والآخر يعتبر أن سؤالاً من هذا النوع هو نوعٌ من «العمى الأخلاقي» ،فالإرهاب شرٌّ بطبيعته ويجب ألا نسأل عن مصدره، بل أن نبحث في طرق استئصاله ،فما حدث في 11 أيلول /سبتمبر لا يدخل في باب الإرهاب ذي المقصد أو المغزى السياسي ، وإنما هو نوعٌ من العدمية اللاأخلاقية ، فالضحايا المدنيون الذين قضوا في هذا الحدث لم يكونوا من طرفٍ أو نوعٍ واحد بل كانوا من كلّ الجنسيات والألوان والأعراق، واستهدافهم كان لسببٍ وحيد هو أنهم على أرضٍ أمريكية، وعند ذلك تنتفي كل الأسباب والمبررات [13].

بيد أن الرأي السائد والذي اتخذته الإدارة الأمريكية الحالية نهجاً لها. لا يُسأل عن سبب الإرهاب، وإنما علينا مكافحته. يعلّق المثقفون الأمريكيون في ردّهم على الرَّد الألماني المتسائل عن سبب غياب أيِّ ذكرٍ للضحايا المدنيين الأفغان في المنشور «من أجل ماذا نحارب»، يعلّقون بالقول «أحزنتنا تلك التعليقات، إذ من العمى الأخلاقي أن تساووا بين ضحايا مدنيين سقطوا على نحو غير متعمّد على مسرح حربٍ دوافعها عادلة وهدف محاربيها عدم تجاوز الحد الأدنى من الخسائر في أرواح المدنيين، والقتل المتعمد للمدنيين في مكاتبهم في المدينة وهو قتلٌ دوافعه غير عادلة، وهدف مرتكبيه تحقيق الحد الأقصى

من الخسائر في أرواح المدنيين». مهما يكن، فإذا كانت أحداث الحادي عشر من أيلول سبتمبر قد وحّدت الثقافة الغربية لفترةٍ قصيرة و دفعت رئيس تحرير جريدة لوموند الشهيرة جان ماري كولومباني ليكتب في اليوم التالي لحدث 11 أيلول /سبتمبر (كلنا أمريكيون) فإن الكاتب نفسه وبعد الإجراءات التي اتخذتها إدارة بوش في حربها ضد أفغانستان وإطلاقها لوصف (محور الشر) تساءل في كتابٍ له (هل صحيحٌ أننا كلنا أمريكيون ؟) ليعتذر فيه عن اندفاعه المبدئي ، ويمارس نقداً بالغ الحدة والعنف للسياسات الأمريكية . بيد أن الأمر كان أعمق من ذلك بكثير ، فالغرب نفسه أصبح موضع تساؤل، ألم يتحدث أناتول ليفين عن «نهاية الغرب»، ثم أتت الحرب الأمريكية البريطانية على العراق لترسم شرخاً واسعاً وعميقاً بين الثقافتين الأوروبية والأمريكية، مما يدفعنا للقول مرة أخرى أنه ربما تكون «القيم الكونية» متفقاً عليها بين الجميع، بيد أن الزاوية التي ننظر إليها إلى هذه القيم تختلف بين ثقافة وأخرى اختلافاً شاسعاً، لا، بل إنها اختلفت ضمن الثقافة نفسها، وهي الثقافة الغربية.

فبعد الحادي عشر من أيلول / سبتمبر تمحورت الفكرة الأوروبية على ضرورة توسيع أطر الأنظمة القضائية الجزائية التي كانت تعمل على المستوى المحلي لكي تصبح في المستقبل أكثر شمولية ، وعندما خاضت بعض هذه الدول الحرب على أفغانستان مع الولايات المتحدة فإنما دخلتها من باب تعاطفها الأوّلي مع الولايات المتحدة بعد مصابها. وكرهها لنظام طالبان الاستثنائي في قيمه ورؤيته للعالم. بيد أن الولايات المتحدة أرادت من خلال «حربها على الإرهاب» أن تخوض حرباً مستمرة ودائمة لتحقيق أهدافها وطموحاتها، وهو ما وضع الولايات المتحدة ضد البقية على حد تعبير فوكوياما، ذلك أن معظم دول العالم أصبح يؤمن أن القوة الأمريكية وليس الإرهابيين المزودين بأسلحة الدمار الشامل هي من يزعزع استقرار العالم، وتبدو هذه القناعة راسخة لدى العديد من الدول الأوروبية الحليفة للولايات المتحدة.

وقد تعزز الافتراق الأمريكي عن الآخرين مع تعزيز الرؤية الأحادية الأمريكية وترسيخ العزلة الخاصة بها عن طريق الانسحاب من الاتفاقية المضادة للصواريخ

البالستية، وسعيها بنفس الوقت إلى بناء الدرع الصاروخي وخروجها من «اتفاقية كيوتو» المتعلقة بارتفاع درجات حرارة المناخ العالمي، ويضاف إلى هذه القائمة معارضة واشنطن لحظر استخدام الألغام الأرضية واعتراضها على اتفاقية حظر الحرب البيولوجية، ثم معارضتها للمحكمة الجنائية الدولية.كلٌّ ذلك عزّز التفكير لدى الأوروبيين في البحث عن ثقافتهم وقيمهم الخاصة بهم، التي راحوا يجدونها عبر التمايز والمفارقة ، فالأمريكيون على سبيل المثال ميّالون لأن يروا لأية شرعية ديمقراطية وجوداً يفوق ما تتمتع به الدولة القومية من شرعية،أما الأوروبيون فعلى العكس تماماً،إذ يرون أن الشرعية الديمقراطية إنما تنبع من إرادة المجتمع الدولي أكثر من كونها مستمدة من أية دولة قومية منفردة على الأرض[14]. ويعود الخلاف في الرؤى حول الشرعية الديمقراطية إلى الخلاف حول دور القانون الدولي وأوّلها انعدام توازن القوى بين الولايات المتحدة الأمريكية وأية دولة أخرى سواها. مما يدفع الدولة العظمى الوحيدة في العالم للانفلات من القيود وإلى تحرير قدرتها على الفعل.

كما أن الأوروبيين يعتبرون أن سلوكهم في مواجهة المشكلات أكثر براعةً وتنوعاً بحكم خبرتهم التاريخية، وخبرتهم تلك هي التي دفعتهم إلى اتخاذ موقفٍ سلمي من الحرب على العراق، مما شكّل تناقضاً جذرياً مع الثقافة الاستراتيجية التي سادت في أوروبا طوال أربعة قرون، وهكذا فقد تبادل الأمريكيون والأوروبيون مواقفهم ووجهات نظرهم، فالانكفاء الأمريكي عن التدخل أصبح جموحاً بعد قرنٍ من الزمان أما الحماسة الأوروبية للصراع والتدخل فقد قلمت أظافرها و أصبحت تنشد السلام أكثر من رغبتها في الحرب.

غير أن أوروبا اليوم لا تستطيع أن تكبح جماح الولايات المتحدة في حروبها المتكررة، فهي لم تستطع مثلاً أن تمنعها عن خوض الحرب على العراق، لكنها تسعى وباستمرار إلى السيطرة على الوحش من خلال إيقاظ ضميره وتذكيره بماضيه[15].

لكن المحافظين الجدد الذين يسيطر معظمهم على المواقع الحسساسة في الإدارة الأمريكية الحالية(16) يؤكدون بما لا يقبل الشك، أن أمريكا وأوروبا قد أصبحتا منتميتين إلى عالمين مختلفين،

أحدهما متحدر من الزهرة، وثانيهما من المريخ ، وأنهما ، تالياً ، لا يؤمنان بالقيم نفسها.

فمن الصحيح كما قلنا أكثر من مرة أن «القيم الكونية» تكاد تكون هي ذاتها، إلا أن طرق تطبيقها تزداد تبايناً حتى ضمن الثقافة نفسها ، كما نجد في الثقافة الغربية ، فالأوربيون والأمريكيون يمتلكون قيماً أساسيةً مشتركة ، لكنهم لا يشتركون في فهمٍ واحدٍ لهذه القيم المشتركة.

فعلى سبيل المثال كلا الطرفين يمجدان الكرامة الإنسانية، إلا أن الأوروبيين يرون في عقوبة الإعدام انتهاكاً لها، لكن الأمريكيين يستمرون في تطبيقها، كما أن أوروبا تتحول أكثر فأكثر إلى تبني العلمانية ،في حين يمثل الدين مكانة مهمة في الحياة السياسية والاجتماعية الأمريكية، والرئيس بوش نفسه يفاخر بتديّنه العميق[17] .

والولايات المتحدة تنزع نحو تفردٍ أكثر فأكثر وضوحاً في القرار والقيادة ، معتبرةً أن المعاهدات الدولية ليست سوى قيود غير مبررة تكبل السيادة الأمريكية، أما الأوروبيون فيدعون ، اقتناعاً وتركيباً وحاجة ، كما يقول باسكال بونيفاس ، إلى تعددية قطبية لأنهم مقتنعون بأن قواعد الحق تحمي الجميع ولا سيما الأضعف.

إن الأوربيين وعلى رأسهم الفرنسيون ينتهون إلى القول أن «العالم الغربي الذي طالما وقف صفاً واحداً إلى جانب الولايات المتحدة بمواجهة التهديد السوفيتي، يميل اليوم إلى التصدع. وما عاد مؤكداً أننا نشترك بالعزم نفسه في تبني القيم نفسها والتصور نفسه للتهديدات والمخاطر وأساليب المواجهة. لم يعد من المجدي التغافل عن هذا الواقع متذرعين بوازع التضامن الغربي، والأحرى بنا ، إذا أردنا أن نقيم علاقة عبر أطلسية جديدة ، أن نقيمها على أسس جديدة وواضحة وليس على أسس مفترضة مسبقاً وبعيدة كل البعد عن الواقع» [18].

أما الأمريكيون فيعلنونها صراحة « علينا أن نكف عن التظاهر بأن للأمريكيين والأوروبيين رؤية مشتركة عن العالم، لا بل عن الادعاء بأنهم يعيشون على الكوكب نفسه»[19].

فإذا كان التصدع قد أصاب الثقافة الغربية ذات الأصل التاريخي المشترك والهوية المسيحية اليهودية الواحدة والتحالف السياسي الاقتصادي الاستراتيجي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، فإنه من الأسهل علينا القول إذاً أن «الثقافة الكونية» التي يبشر بها البعض[20]، أكثر بعداً ونأياً مما نتخيله . فالصراع على القيم في جوهره هو اختلافٌ على المصالح والرؤى وامتلاك الأفضلية، وأن التفوق الحضاري الذي يشمل تفوقاً فكرياً وتكنولوجياً واقتصادياً وسياسياً وعسكرياً سيفرض حتماً تفوقاً قيمياً لصالحه، هذا ما يعلّمنا إياه التاريخ، والواقع المعاصر لا يبدو أنه يشذُّ عن تاريخه، لا بل إنه يصدقه ويؤكده.

بيد أن ذلك يجب أن لا يعني بأي حالٍ من الأحوال انغلاق الثقافات وراء متراس خصوصياتها، إذ في ذلك انتحارٌ لها، وإنما انفتاحٌ على الآخر المختلف بما فيه اغناءٌ لها وبها، وسعيٌ حثيث باتجاه الإنساني المشترك منعاً ومحاصرةً للأصوليات التي لا تهدد «القيم الكونية» فحسب وإنما تفجر الخصوصيات الثقافية ذاتها وتدمرها.

* * *

1- أرنست غيلنر ، ما بعد الحداثة والعقل ، والدين، ترجمة معين الإمام (دمشق:دار المدى ،2001) وقد نشر الكتاب للمرة الأولى بالإنكليزية عام 1992، وللمزيد حول سيرة ورؤية غيلنر يمكن مراجعة الحوار الذي أجراه جون ديفيز تحت عنوان (حوار مع أرنست غيلنر: الخروج من الهامش) التسامح ، العدد 3 ، السنة الأولى، صيف 2003 .

2- يعتبر كتاب الباحث الفرنسي أوليفيه روا (أوهام 11أيلول /سبتمبر) من أهم الكتب التي تناقش وترفض بنفس الوقت اعتبار حدث 11أيلول /سبتمبر حدثاً مفصلياً ، أي يشكل قطيعة استراتيجية بين ما قبله وما بعده ، : Olivier Roy,Les Illusions du 11 sptember (paris : sueil, 2002) أنظر مراجعات هامة للكتاب في: النهار، (بيروت)، 10/ 2003/16 والحياة ، (لندن)، 2003/1/19.

3- يمكن القول أن هذه النتيجة لم تقتصر على فريق المحافظين الجدد المحيطين بالإدارة الأمريكية الحالية فقط كما يجري ترديد ذلك في الإعلام العربي، بل إن أصواتاً يسارية أمريكية أو معارضة للإدارة الحالية رأت في حدث 11 أيلول / سبتمبر فرصة لكي تعيد الولايات المتحدة ترتيب أوضاعها عالمياً ، ربما ليس بطريقة الإملاء التي تنتهجها الإدارة الحالية وإنما عبر الحوار وتعزيز الشراكة ، انظر : هنري كيسنجر ، كيف ستؤدي هجمات 11 سبتمبر إلى صياغة النظام العالمي للقرن 21 ؟ ، الشرق الأوسط، (لندن)، 2001/12/3 ، بقي أن نذكر أيضاً أن العديد من الأنظمة في العالم استثمرت حدث 11 أيلول / سبتمبر لحسابها الخاص أيضاً وأولهم الحكومة الإسرائيلية الحالية بقيادة شارون في صراعه مع الفلسطينيين ، انظر : زبيغنيو بريزينسكي ، بوتين ـ شارون ـ فاجبايي جيانغ زيمين

اختطفوا تعريف بوش للإرهاب، الحياة، (لندن)، 2002/9/9 بالاتفاق مع (New York Times)، وحول تحميل إدارة بوش برنامجها الخاص على حدث 11 أيلول / سبتمبر، أنظر :جون كينبري ، إغراءات السياسة الاستباقية، الحياة، (لندن) بالاتفاق مع New York Times حيث يتهم كينبري أستاذ الدراسات الجيوسياسية في جامعة جورج تاون أن الإدارة الأمريكية الحالية تنطلق من رؤية إمبريالية جديدة تعين فيها الولايات المتحدة نفسها مصدراً لترسيم القواعد الدولية وتحديد الأخطار المحتملة واستعمال القوة وإقامة العدل ، وتتغذى هذه الرؤية من إغراء القوة الأمريكية العظمى بوصفها القطب الوحيد في العالم .

4- What We`re Fight For :A Letter from America ,February 2002,Instute for American values ,see: www..americanvalues .org

5- انظر : السفير ، (بيروت)، 2001/9/28.

6- How we can Coexist? ,see www .islamtoday .net

ومن أبرز المثقفين السعوديين الموقعين على البيان (كيف لنا أن نتعايش ؟) تعقيباً على رسالة المثقفين الأمريكيين سفر الحوالي سلمان العودة ومانع الجهني ومنصور الحازمي وغيرهم .

7- انظر : الفضل شلق ،خطاب المثقفين الأمريكيين ومصير السياسة بعد 11أيلول ، وأيضاً : رضوان السيد، إجابة عربية على رسالة المثقفين الأمريكيين ، الاجتهاد ، العدد 45 ،السنة 41، ربيع 2002، ص215-229 وص227-278 بالترتيب.

8- A World of Justice and Peace would be Different Frankfurter Allgemeine ,May 2,2002,see :www.americanvalues .org

9- انظر:صالح بشير، حسن منيمنة وحازم صاغية ،تعقيب على البيان–الرسالة للمثقفين الأمريكيين الستين،الحياة،(لندن)، 2002/3/31، ويعتبر هذا التعقيب من ألمع الردود العربية وأوجزها بياناً.

10- Is the Use of Force Ever Morally Justified ?,August 8,2002 .A Response from Americans to Colleagues in Germany , see :www.americanvalues .org

11- للمزيد حول ذلك، انظر: دافيد هيلد، العنف والقانون والعدالة في زمن العولمة ، المستقبل،(بيروت)، 2003/9/5.

12- وصف ديفيد بلانكنهورن ،مدير معهد القيم الأمريكية وصاحب مبادرة رسالة الستين مثقفاً أمريكياً ، وصف الردود التي أتت على هذه الرسالة بأنها كانت في معظمها قاسية وسلبية ، وكان الغضب والاتهام يغلب عليها، انظر الحوار التي أجرته معه صحيفة الحياة ، (لندن)، 2002/9/10.

13- اعتمد اليسار الأمريكي المعارض للإدارة الأمريكية الحالية ، واليسار الأوروبي في مجمله على عددٍ من المحاجّات النظرية لتفسير الارهاب في 11 أيلول /سبتمبر، كمثل القول أن الإرهاب سيء بيد أن الأمريكيين أسوأ ، فهم الإرهابيون الأولون الذين عمموا شرهم في أمريكية اللاتينية وأفريقيا والشرق الأوسط وأنهم إنما يحصدون الآن جزءاً مما زرعوه، أشهر من يمثل ذلك نعوم تشومسكي وغور فيدال ، انظر :
Gore Vidal , Perpetual War for per Perpetual Peace - How We Got to be so Hated (New York . Thunders Mouth press/Nation Books ,2002)
والجدير ذكره أن فيدال وجد صعوبة حقيقية في نشر كتابه هذا (حرب دائمة من أجل سلام دائم – كيف صرنا مكروهين إلى هذا الحد) في الولايات المتحدة، وحول ذلك انظر أيضاً ما كتبته الروائية البريطانية الهندية أروانداتي روي في صحيفة الغارديان البريطانية بعد الحادي عشر من أيلول وبعد حرب أفغانستان، إذ اعتبرت أن الحرب على أفغانستان ليست انتقاماً لنيويورك وواشنطن. بل فعل إرهابي جديد ضد أناس العالم. كل شخص بريء يقتل في خضم هذه الحرب ينبغي أن يضاف إلى ضحايا نيويورك وواشنطن لا أن يوضع في

مقابلهم. ومن النظريات الأخرى الذي اعتمد اليسار على ترويجها أيضاً هي نظرية «الارتداد» التي تنسب غالباً لشالمرز جونسون والتي تدين أمريكا لعقدها الصفقات مع الأشرار (أو خلقهم كما ابن لادن) والذين يوظفون قدرانهم ومهاراتهم بعد ذلك ضد أمريكا حين يجدون ذلك مناسباً لأغراضهم السياسية . الهجمات بالتالي مستحقة ، إنها رد على الدعم غير الأخلاقي لأمثال هؤلاء الأشرار الذين يدافعون الآن عن استقلاليتهم ، وللمزيد حول ذلك انظر: ديك هوارد ، نقد النظريات المبررة للإرهاب عبر البحث عن جذوره، المستقبل (بيروت)، 2002/10/9.

14- فرانسيس فوكوياما ، الولايات المتحدة ضد .. «هم»، الاتحاد ، (أبوظبي) 2002/12/9. وأيضاً: فرانسيس فوكوياما، انشقاق في المنظور الغربي للشرعية الديمقراطية؟، الحياة ، (لندن) 2002/7/9.

15- روبرت كاغان ، القوى الأمريكية والضعف الأوروبي ، النهار ، (بيروت)، 2002/8/13. بالاتفاق مع Lemonde ويشبه كاغان الدور العسكري الأوربي الحالي بأنه بمثابة «غسل للصحون» بعد أن يكون الأمريكيون قد تكفلوا بطهي العشاء كما حدث في كوسوفو و أفغانستان، وانظر: اريك هوبزباوم، إلى أين تمضي الامبراطورية الأمريكية؟، اللموند ديبلوماتيك، 2002/12/9، وأيضاً:ريجيس دوبريه، أيها الأمريكيون ، لوكنتم تعلمون،لوفيغارو ، 5-2002/9/6.

16- انظر: د. محمد كمال ، المحافظون الجدد : صنع قرار الشرق الأوسط في إدارة بوش (دمشق : المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، العدد: 25 ، آذار / مارس 2003).

17- حول ذلك، انظر : اد فوليامي ، بوش والرب، المستقبل، (بيروت)، 2003/3/8، وأيضاً : بل كيللر ، الإنجيليون الجدد وحقيقة تأثيرهم على الرئيس بوش، New York Times, May 19/2003.

18- أرتور بايشت وبسكال بونيفاس، قيمٌ مشتركة، رؤى متباينة، مستقبل، (بيروت)،2004/1/10 نقلاً عن(لوفيغارو). لا بد أن نذكر أن هناك عدداً من المثقفين والمفكرين الفرنسيين لا يتفقون إطلاقاً مع هذه الرؤية الفصامية بين أوروبا وأمريكا وعلى رأسهم أندريه غلوكسمان و الكسندر أدلر و آلان فينكلكروت و برنارد هنري ليفي ، إذ جميعهم يرى أن دعم الولايات المتحدة هو أمرٌ غير قابل للنقاش بذريعة أننا ننتمي إلى المعسكر نفسه، هو معسكر الحضارة الغربية المحاصرة بالبربرية والمهددة بالإرهاب بحسب تعبير غلوكسمان الذي أيّد بشدة الحرب ضد العراق في كتابه (غرب ضد عرب).

19- هذه العبارة للمفكر الأمريكي المحافظ روبرت كاغان الذي اعتبر أن أوروبا وأمريكا ينتميان إلى كوكبين مختلفين أحدهما يعيش على الزهرة والآخر على المريخ، وحول ذلك انظر: أناتول ليفين، نهاية الغرب، الحياة، (لندن) ، 2002/9/11، بالاتفاق مع New York Times.

20- انظر: خالد الحروب، تفكيك التراتيبات الدينية والحضارية شرطٌ لمصالحة الخصوصية الثقافية مع الكونية القيمية، ضمن كتاب (الإسلاميون والمسألة السياسية)مجموعة من الباحثين بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (2003) ص 217 - 234.



المحور

نحو أخلاق عالمية
إعلان عالمي صادر عام 1993م

هانز كينغ(*)

الإعلان العالمي التالي بين أهل الإيمان هو حصيلة عامين من التشاور بين مئتي أستاذٍ ورجل دين (لاهوتي) ينتمون إلى عدد كبير من التجمعات الإيمانية في العالم. ففي الفترة الواقعة بين 2-4 أيلول /سبتمبر 1993 ، تمت مناقشة هذه الوثيقة من قبل مجلس ضم الرؤساء الروحيين والزعماء الدينيين ، وذلك ضمن فعاليات البرلمان العالمي للديانات المنعقد في ولاية شيكاغو . وقد بادر هؤلاء الأفاضل ومن مختلف الديانات العالمية إلى التوقيع على هذه الوثيقة والموافقة على أنها تمثل خطوة أولى ونقطة انطلاق لعالَمٍ في أمسّ الحاجة إلى إجماع على الفضيلة والأخلاق. وأن المجلس البرلماني للديانات العالمية مع الذين أقرّوا هذا البيان ، يطرحونه على العالم كافة بياناً تمهيدياً وصيغةً أولية لمجموع مبادئ العيش المشترك أو قواعد التعايش الإنساني الذي يمكن أن تقرّه الأديان العالمية .

الإعلان من أجل أخلاقٍ عالمية:

- عالمنا اليوم في محنة وكرب بلغا من الإلحاح مبلغاً عظيماً يدفعنا إلى سبر غورهما وعوارضهما بسبب عمق هذا الألم المستشري.

---

* فيلسوف سويسري، صاغ هذا البيان ، ووقعه هانز باحث ولاهوتي في مؤتمر عالمي للأديان بشيكاغو عام 1993 .

- السلام يفوتنا ... والكوكب يتعرض للدمار ... الجيران يعيشون في خوف ... هناك غربة بين النساء والرجال والأطفال يموتون!

- إنه أمر بغيض!

- نعم، نحن نشجب سوء استغلال أنظمة الأرض البيئية.

- نحن ندين الفقر المعيق لفرص الحياة، والجوع الذي يضعف جسد الإنسان، مثلما ندين التفاوتات الاقتصادية التي تتهدد عائلات شتّى بالهلاك.

- نحن نشجب الفساد الاجتماعي لدى الأمم؛ فعدم تحقيق العدل يهمّش المواطنين، ناهيك عن الفوضى العارمة التي تعصف بالمجتمعات، والمنايا التي تتخبط الأطفال بسبب العنف. إننا ندين بخاصة البغي والحقد باسم الدين.

- ولكن لا حاجة إلى كل هذه العذابات. ولا ضرورة لها مع توافر الأساس لخلق المعاملة، وهو الخلق الذي يسمح بإيجاد نظام كوني ونظام فردي جديد ويبتعد بالأفراد عن حافة اليأس كما ينأى بالمجتمعات عن الاضطراب.

- نحن – معشر الرجال والنساء– الذين آمنوا بمبادئ الأديان العالمية وسلوكياتها، نقر بما يلي: إننا نؤكد على اشتمال التعاليم الدينية على قيم تُعَدُّ بحق جوهرها ولبّها وتشكّل أساساً لمنظومة خُلُقية على مستوى الكون.

- ونؤكد أن هذه الحقيقة المعروفة أصلاً تحتاج إلى إنعاش، إلى أن تحيا في القلوب والسلوك.

- نؤكد على أن هناك معياراً سلوكياً يتعذر إلغاؤه، ونموذجاً غير مرتبط بظرف أو شرط يتخلّلان جميع مرافق الحياة، على مستوى العائلات والمجتمعات كما على صعيد الأعراق البشرية والأمم والأديان. وهناك أيضاً جملة من الإرشادات السلوكية، منذ القدم، نستطيع أن نجدها في تعاليم الأديان العالمية، وهي الإرشادات عينها الضرورية لقيام أي نظام عالمي متماسك.

- نحن نعلن: لسنا في غنىً عن الآخر، وجميعنا يعتمد بعضه على بعض. كلُّ واحدٍ منا مرتبطٌ بصلاح الكل، ومن هنا يأتي احترامُنا للمخلوقات الحيّة كافّة، من بشرٍ أو حيوان أو نبات، كما يأتي اهتمامنا للمحافظة على الأرض، هواءً وتربةً وماءً.

– إننا نتحمّل مسؤولية فردية لكل ما نفعله، وهناك تبعات لجميع قراراتنا وأعمالنا بما في ذلك عجزنا عن العمل. علينا أن نعامل الآخرين كما نود أن نُعامَل. ونلتزم بقيم الحياة والكرامة، الخصوصية الفردية والتنوع بحيث يتمتع كل فرد –دونما استثناء– بمعاملة إنسانية . علينا أن نتحلى بالصبر ونرغب في القبول ، ونقدر على التسامح، مستفيدين من الماضي ولكن علينا أن لا ندع أنفسنا أسرى ذكريات الحقد.

وبينما نفتح قلوبنا بعضنا على البعض، علينا أن نتعالى على الاختلافات البسيطة من أجل مجتمع عالمي، نحقق فيه ثقافة التعاضد والانتماء.

– إننا نعتبر البشرية أسرتنا وعلينا أن نسعى للتخلّق بالكرم والخيرية . ليس لنا أن نحيا لأنفسنا فقط ، بل علينا أيضاً أن ننفع الآخرين من غير أن ننسى الأطفال والمسنين والمعذبين والعَجزة واللاجئين والمستوحشين . يجب ألا ننظر إلى أحد كمواطن من الدرجة الثانية، ولا نشعره أنه كذلك ، ولا نسمح باستغلاله بأي شكل من الأشكال. ويجب أن تكون هناك شراكة بين الرجال والنساء . علينا ألا نقترف أي فعل من أفعال الفاحشة ، وأن نضع وراءنا كل أشكال الاستبداد والفساد.

إننا نعلن ولاءنا لثقافة تخلو من العنف وتتضمخ بالعدل والاحترام والسلام . إننا لن نتظالم، أو نؤذي أو نعذّب ونقتل بشريّاً لأننا نبذنا العنف وسيلةً لفضّ الصراعات.

علينا أن نجتهد لإقامة نظام اجتماعي واقتصادي عادل يسمح لكل إنسان بفرص متكافئة لتحقيق ذاته كإنسان، أكمل تحقيق . علينا أن نتخاطب برفق ونتعامل بصدق وتراحم ، ونعدل مع الجميع دون أي تحيّز أو تباغض . علينا اجتناب السرقة وعلينا أن لا ندع شهوة التسلّط والتملّك والسمعة والنفاق تسيطر علينا في سبيل إيجاد عالم ملؤه العدل والسلام .

– إن كوكبنا لن يصبح أفضل حتى يتغيّر وعي أفراده أولاً . ونتعهّد أن نوسع إدراكنا من خلال تدريب عقولنا بالتأمل والصلاة والتفكير الإيجابي. ولن يحدث أي تغيير أساسي في وضعنا ما لم يكن هناك استعداد للتضحية أو المجازفة. لذلك

فإننا مصمّمون على الالتزام بهذا الخُلُق العالمي، حيث يفهم أحدنا الآخر، وتنتشر سلوكيات آمنة وطرق عيش مسالمة تعود بالنفع على المجتمع وعلى البيئة معاً.

إننا ندعو كافة الناس ، سواء أكانوا متديّنين أم لم يكونوا إلى الاقتداء بنا.

مبادئ الخُلُق العالمي :

يشهد عالمنا اليوم أزمةً أساسيةً في اقتصاده وبيئته وسياسته وذلك على مستوى العالم . إن الافتقار إلى رؤية كبرى ، وتشابك المشاكل غير المعالجة وضعف بصيرة القيادة السياسية، وبشكل عام؛ فإنّ نُدرة الالتفات إلى المصلحة العامة والخير العام تتجلّى في كل صعيد: هي ذي الإجاباتُ والحلولُ القديمةُ ما تزال تُطرح وبكثافة لمواجهة التحديات المستجدّة .

مئات الملايين من البشر يضافون إلى نظرائهم على المعمورة ممّن يعانون، وبنسبة تصاعدية، من البطالة والفقر والجوع والتفكك الأسري. ويبدو أن التطلّع إلى سلام دائم بين الشعوب يفلتُ منّا. فهناك تشنجات بين الجنسين: الرجل والمرأة، وتشنجات بين الأجيال والفئات العمرية. الأطفال تموت ، تَقتل وتُقتَل . مزيد من الدول يزلزلها فساد السياسة والاقتصاد، وإن صعوبة التعايش بسلام في مدننا في ازدياد بسبب صراعات اجتماعية وإثنية، ناهيك عن سوء استخدام الأدوية ، والجريمة المنظمة ومبدأ الفوضوية الثائر على النظام. وانك ترى الجيران أيضاً ينتاب الخوف، بعضهم بعضاً. وهي ذي موارد كوكبنا تتعرض –دون أي وازع– للنهب. إن انهيار نظامنا البيئي يتهددنا جميعاً .

إننا نرى قادةً وممثّلي الديانات، مَرةً بعد مرةٍ يحرّضون على العنف والتعصُّب والحقد والتخويف من الآخر، بل إنهم يشجّعون على الصراعات الدموية العنيفة ويشرّعونها. وغالباً ما يُستغل الدين لأغراض السلطة والسياسة. إننا حقاً شديدو الاشمئزاز.

نحن ندين هذه الآفات ونعلن ألاّ حاجة لها أصلاً. إن العنصر الأخلاقي الكائن في صميم التعاليم الدينية العالمية جدير بأن يخلص العالم من محنته. طبعاً، إن العامل الأخلاقي لن يقدّم حلاً فورياً لجميع مشاكل العالم المتراكمة، ولكنه يوفّر حقاً

أساساً مناقبياً من الفضائل والأخلاق العُليا، يصلح لتكوين نظام فردي وكوني أفضل، ويطرح رؤية تنأى بالنساء والرجال بعيداً عن اليأس مثلما تبعد الفوضى عن المجتمع.

نحن أناسٌ التزموا بمبادئ الديانات العالمية وسلوكياتها . إننا نؤكد أن هناك إجماعاً قائماً بين الأديان يمكن أن يصبح أساساً للخُلُق العالمي المنشود، بل يكفي الحدّ الأدنى من إجماع مبدئي كهذا على القيم الجامعة الموحّدة، والمعايير غير القابلة للإلغاء، والمواقف الأخلاقية الأصيلة.

١- نظام عالمي جديد ونظام خُلُقي كوني جديد :

ها نحن – معاشر النساء والرجال– من مختلف الأديان والأوطان ، نتوجه إلى الجميع ، سواء أكانوا متدينين أم لم يكونوا . نريد أن نفصح عن المبادئ التي تجمعنا معاً:

- لدينا جميعاً مسؤولية لتحقيق نظام عالمي أفضل.
- أن انهماكنا في قضايا حقوق الإنسان والحرية والعدل والسلام وحماية الأرض هو من باب الضرورة القصوى .
- إن اختلافاتنا الدينية والثقافية يجب ألا تمنع التزاماتنا وجهودنا المشتركة الرامية إلى مقاومة كل الأساليب غير الإنسانية والعمل لإيجاد ظروف أكثر إنسانية.
- إن هذه المبادئ المبثوثة في هذا الإعلان العالمي للأخلاق ، بالإمكان قبولها وإقرارها من قبل كل الناس أصحاب القناعات الأخلاقية ، سواء أكانت تلك الفضائل تنطلق من أساس ديني أم غير ديني .
- إننا كأشخاص مؤمنين متدينين وروحيين نؤسس حياتنا على حقيقة عليا، ونستمد طاقات روحية وأملاً منها، من خلال التوكُّل والصلاة والتأمُّل، نُطقاً أو صمتاً. على عاتقنا مسؤولية خاصة لصلاح البشرية كلها، والاهتمام بكوكبنا الأرضي. لا نعد أنفسنا أفضل من الآخرين ولكننا نرى أن الحكمة العريقة في دياناتنا تستطيع أن تضيئ لنا الطريق نحو المستقبل.

فبعد حربين عالميتين وانتهاء الحرب الباردة وانهيار الفاشية والنازية واهتزاز أسس

الشيوعية والاستعمار، دخلت البشرية حقبة جديدة من تاريخها . نحن نملك اليوم ما يكفي من الموارد الاقتصادية والثقافية والروحية لتحقيق نظام عالمي أفضل ، لكن يظل قديم الصراعات الإثنية والقومية والاجتماعية والاقتصادية والدينية، مثل جديدها ، يهدد الجهود السلمية لبناء عالم أفضل.

لقد شهدنا تطورات تقنية كبرى لم نعرفها من قبل، ومع ذلك فما زلنا نلحظ أن ظاهرة الفقر في العالم والجوع وموت الأطفال والبطالة والبؤس وإهلاك الطبيعة قد ازدادت أيضاً ولم تضمحل . ما أكثر الناس الذين يتهددهم الإفلاس الاقتصادي/المالي والتشرذم الاجتماعي، والتهميش السياسي، والمصائب البيئية والإخفاق الوطني.

في ظل هذا الواقع الدراماتيكي العالمي، فإن البشرية (بأمس الحاجة) إلى رؤية ناس يعيشون بسلام معاً، ينتمون إلى جماعات عرقية وتجمعات أخلاقية ودينية تتشاطر جميعاً هاجس حماية الأرض. إن الرؤية تنبثق من الآمال والأهداف والمثل والقيم العليا وقواعد السلوك، ولكنها جميعاً، وعلى مستوى العالم، تتفلت من أيدينا. ومع ذلك، فإننا على قناعة بأن الجماعات الإيمانية -على الرغم من إساءاتها واخفاقاتها المتكررة- تتحمل مسؤولية البرهنة على أن تلك الآمال والقيم العليا وقواعد السلوك يمكن حمايتها وغرسها ويمكن أن نعيشها. وهذا أشد ما ينطبق على واقع الدول الحديثة. إن الضمانات على الحريات الدينية وحرية الضمير ضرورية ولكنها لا تستطيع أن تكون بديلاً عن (منظومة) القيم الموحدة والقناعات الراسخة والسُّنَن التي تصلح لجميع البشر أياً كان انتماؤهم الاجتماعي أو جنسهم أو لون بشرتهم أو لغتهم ودينهم .

إننا على قناعة بأصالة وحدة العائلة البشرية على الأرض، ونستحضر هنا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948 عن الأمم المتحدة . نريد أن نؤصّل ونعمّق ما هو مذكور هناك اصطلاحاً على صعيد الحقوق ، بأن نترجمه من منظورنا الأخلاقي: نريد التأكيد على دوام تمتع كل فرد بكرامته وممارسة حريته وملاحظة المساواة بين بني الإنسان جميعاً والتأكيد على أهمية التضامن والتكافل في ما بينهم.

وبناءً على تجاربنا الشخصية وبالنظر إلى تاريخ كوكبنا الزاخر بالأعباء، فإننا استفدنا (العبر) التالية:

- إن نظاماً عالمياً أفضل لا يمكن إنشاؤه أو ترسيخه من خلال القوانين أو فرض أمر أو من خلال الأعراف والتقاليد فقط.
- إن تحقيق السلام والعدل وحماية الأرض يعتمد على بصائر الرجال والنساء وقدرتهم على أن يتصرفوا بعدل.
- إن الإجراءات المؤيدة للحقوق والحريات تفترض التمتع بحس المسؤولية ودافع الواجب ولذلك نرى لزاماً مخاطبة ملكتي العقل والعاطفة معاً لدى النساء والرجال.
- لا استمرار للحقوق البشرية دون أساس أخلاقي ولذلك لن يكون هناك نظام عالمي أفضل من غير توافر أخلاقٍ عالمية.

وليس المقصود بالخلق العالمي أيديولوجية كونية أو ديناً واحداً متحداً دون النظر إلى الديانات الأخرى، وطبعاً فليس المقصود سيطرة دين واحد بعينه على سائر الأديان. وإنما المقصود بالخلق العالمي ذلك الإجماع الرئيسي على جامعة رابطة معايير غير قابلة للتغيير وعلى مواقف شخصية. فمن دون إجماع كهذا على منظومة خُلُقية فإنه عاجلاً أو آجلاً سنرى كل مجتمع مهدّداً بالفوضى أو الديكتاتورية وسنجد الأفراد يقعون في اليأس.

2- مطلب أساسي: على كل إنسان أن يعامل بطريقة إنسانية:

لسنا معصومين فنحن رجالاً ونساءً غير كاملين ولدينا قصور وعيوب. إننا ندرك حقيقة الشر، ولأجل ذلك فقط، نجد أنفسنا ولأجل خير العالم وصلاحه، مضطرين إلى تبيان العناصر الأساسية التي يجب أن يتضمنها الخلق العالمي، سواء أكان ذلك للأفراد أم المجتمعات والمؤسسات، وللدول كما للديانات ذاتها. إننا على ثقة بأن التعاليم الدينية والأخلاقية التي عمرها آلاف السنين قادرة على تقديم أخلاقيات مقنعة وقابلة للتطبيق من قبل جميع النساء والرجال ذوي النوايا الحسنة والإرادات الخيرة، دونما اعتبار إذا ما كانوا متدينين أو غير متدينين.

وفي الوقت نفسه إننا ندرك أن مبادئنا الدينية والأخلاقية عادة ما تنطلق من طروحات متباينة جداً في معرض تقديم ماهو مفيد أو ضار، حق أو باطل ، خير أو شر، وللرجال وللنساء. ونحن لا نرغب في تلميع أو تجاهل الاختلافات القوية بين أديانٍ بعينها ، وهي اختلافات يجب ألا تحول بيننا وبين أن نعلن للملأ تلك الأمور التي تجمعنا معاً والتي نقرّها جميعنا ، من منطلق ديني أو أساس أخلاقي .

إننا نعلم أنه ليس من شأن الأديان حل مشاكل كوكبنا البيئية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، ولكن الأديان قادرة على توفير ما لا تقدّمه حصراً الخطط الاقتصادية والبرامج السياسية والقوانين الاشتراعية، ألا وهو إحداث تغيير في التوجُّه الذاتي الشخصي وفي العقلية كلها وفي قلوب الناس، وتحقيق تحوُّل عن المضي قُدُماً في الطريق الخطأ والتزوّد بنهج جديد في الحياة. إن البشرية بأمس الحاجة لإصلاحات اجتماعية وبيئية ولكنها بأمس الحاجة أيضاً إلى تجدد روحيّ، ونحن كشخصياتٍ روحية أو مؤمنين نتعهد ونلزم أنفسنا بمهمة التجديد ومن شأن القوى والطاقات الروحية في الأديان تقديم إحساس بالثقة جوهري، وأرضية معنوية للتفاهم، وتأمين المعايير المثلى فضلاً عن توفير مهجع للروح. ومن الطبيعي أن تزكّى الأديان وتكون موضع ثقة فقط حين تستطيع أن تقضي على تلك الصراعات النابعة من الأديان أنفسها ، فتصفو من التكبُّر المتبادل وتتحرر من الشك ، والتعصّب وحتى من التصوير العدائي للآخر ، وبالتالي تظهر احتراماً لتراث من القيم ، وللأماكن المقدّسة والأعياد وشعائر قوم يؤمنون بطريقة مختلفة .

والآن كما في السابق ، نجد النساء والرجال يعاملون بوحشية لا إنسانية في كل أنحاء العالم. إن حرياتهم تُسلب منهم وتجرد منهم الفرص والحظوظ. يُداس على حقوقهم الإنسانية بالأقدام ولا تراعى كرامتهم أبداً. ولكن القوة والبطش لا تجعل الأمر حقاً أو شرعياً! وأمام كل المظاهر اللاإنسانية فإن المبادئ الدينية والأخلاقية تطالب أن يعامل كل كائن بشري بالإنسانية !

وهذا معناه أن كل فرد بشري لا يتمتع بمزايا في العمر أو الجنس أو العرق أو اللون، والقدرات العقلية والجسدية واللغة والدين والتوجّه السياسي أو في قوميته ومنشئه الاجتماعي، بل هذا الكائن يظل متمتعاً بكرامة لا تهان وشرف لا يُمس ، بل إنّ

على كل واحد، فرداً أو دولةً، واجبٌ تعظيم هذه الكرامة وحمايتها . وعلى البشر أن يكونوا دائماً أصحاب حقوق وأن يكونوا غاياتٍ لا وسائل ولا يصبحوا هدفاً تجارياً أو غرضاً تصنيعياً في الاقتصاد كما في السياسة والإعلام ومراكز الأبحاث والمؤسسات الصناعية . ليس منا من هو فوق معيار الخير والشر ، لا إنسان ولا طبقة اجتماعية ولا جماعة متنفعة ومهيمنة أو اتحاد اقتصادي أو سياسي أو جهاز أمني أو جيش أو دولة، (ليس لأي من هذه الفئات التفلّت من قانون الثواب والعقاب) وعلى النقيض عليها أن تتحلى بالمنطق والضمير ويجب على كل إنسان أن يتصرف بطريقة إنسانية نبيلة ، فيأمر بالمعروف ويمارسه كما يتجنب المنكرات ويتحاشاها.

الهدف من وراء هذا الإعلان العالمي للأخلاق العالمية توضيح ما يدعو إليه. فنحن نرغب من ورائه استدعاء سلوكيات والحث على تصرفات أخلاقية غير مرتبطة بظرف ولا قابلة للإلغاء. وهذه الأمور يجب ألا تكون عبئاً وقيداً ثقيلاً إذ هي تساعد الناس مجدّداً لمعرفة وجهتهم في الحياة وسلوكها ، واستحضار قيمهم في الحياة وعيشها وإدراك ميولهم وإشباعها وفقه معاني حياتهم وتحقيقها .

لدى البشرية مبدأ في عدد من دياناتها وتعاليمها الأخلاقية ما انفك قائماً فيها منذ آلاف السنين: ما لا تودّه أن يُصنع لك ، لا تفعله لغيرك ، أو بتعبير إيجابي : ما ترغبه أن يُعمل لك، إصنعه لغيرك! هذا هو المقياس غيرالقابل للتغيير وغير المرتبط بشرط، والذي يجب أن يغطي كافة مجالات الحياة وأن يسري في العائلات والمجتمعات كما لدى الأعراق والأمم والأديان .

علينا أن نطرح كل شكل من أشكال الأنانية : مثل حب الذات المفرط ، سواء على صعيد الفرد أم المجموع، أو كان على مستوى التفكير الطبقي والتعصب العرقي أو القومية أو التحيّز الجنسي. إننا بكل بساطة ندين هذه الأمور لأنها ، وبكل بساطة، تمنع الإنسانية من أن تكون حقاً كذلك. إن حق تحقيق النفس وحرية الاختيار الفردي أمران مشروعان تماماً إذا ما كانا مشفوعين بحسٍ للمسؤولية نحو الذات وحس بالمسؤولية إزاء العالمين، أي بالمسؤولية نحو إخوتنا في البشرية ونحو كوكبنا الأرضي .

وإن هذا المبدأ أعلاه يعكس معايير واقعية ملموسة يجب على البشر أن يتمسكوا بها ، إذ تنطلق منه إرشادات عريقة أربعة في توجيه السلوك البشري نجدها جميعاً في أغلب الديانات في العالم.

3 - توجيهات ثابتة :

1- التزام بثقافة اللاعنف وعيش باحترام الحياة:

هناك عدد لا يحصى من النساء والرجال من جميع المواطن والأديان يسعون إلى عيش لا تمليه الأنانية ولكن يملؤهُ التزام نحو إخوتهم في البشرية والعالم بأسره . ومهما يكن من أمر، فإننا نلاحظ في جميع أنحاء المعمورة حقداً لا ينتهي وتحاسداً وتباغضاً وعنفاً، لا بين الأفراد فحسب وإنما أيضاً بين طبقات المجتمع والمجموعات الطبقية والفئات العرقية وفيما بين الأديان. إن استخدام العنف وتجارة المخدرات والجريمة المنظّمة، بما يتوافق مع أحدث الإمكانات التقنية قد بلغ آفاقاً عالمية. هناك كثير من الأماكن ما يزال يحكمها الخوف والرهاب القادم «من عل»؛ فالحكّام الاستبداديون يظلمون شعوبهم والعنف المنظم بات شائعاً. وفي بعض الدّول حيث القوانين تُسنّ لحماية الحريات الفردية، نجد فيها سجناء يتعذبون ونساءً ورجالاً يشوّهون وأسرى يقتلون.

(أ) لقد عثرنا على الدافع في إرث البشرية العظيم الذي يضم التعاليم الدينية والأخلاقية، مثال: «إيّاك أن تقتُل»، أو بصيغة إيجابية: «فلنحرص على الحياة!» دعُونا ندرس من جديد النتيجة المنطقية المترتّبة على هذا التوجيه المتوارث: للجميع الحق في الحياة والأمان والحظ في تطوير كريم وحر لشخصيتهم بالقدر الذي لا يتعدى على حقوق الآخرين. ليس من حق أحد أن يتعدى على أي كائن بشري أو يعرّضه لعذاب نفسي أو جسدي أو أن يقتله . ولا يحق لأي قوم أو دولة أو عرق أو دين أن يتباغضوا مع أبناء جالية أجنبية ذات سلوكيات ومعتقدات دينية مختلفة ، كما لا يحق لهم أن يتعصّبوا ضدّهم بأن يعاملوهم معاملة غير عادلة ، أو أن يطهّروهم تطهيراً عرقياً ، أو ينفوهم أو يصفّوهم .

(ب) ومن البديهي أنه حيث هناك بشر، ثَمّ الصراعات. ولكن يجب أن تحل

الصراعات هذه في إطار من العدل دونما اللجوء إلى العنف. ويصدق هذا على الدول مثلما يصدق على الأفراد. وعلى الذين يديرون السلطة السياسية السلوك ضمن إطار عادل وأن يلزموا أنفسهم بأكثر الحلول السلمية وأبعدها عن العنف، وأن ينسّقوا ذلك ضمن نظام عالمي مسالم، الذي يحتاج بدوره إلى حماية ودفاع في مواجهة من يقومون بأعمال العنف. إن التسلح هو مسلك خاطئ وإن نزع السلاح هو وصيّة زماننا وعصرنا. فلا يُخْدَعَنّ أحد، إذ ليس للبشرية من بقاء دون سلام يلف المعمورة.

(ت) على الشباب أن يدرك وهو في منزله الأسري كما في مدرسته أن العنف ليس وسيلةً حتميةً لحلّ النزاعات مع الآخرين. ومن هنا تأتي الحاجة إلى خلق ثقافة اللاعنف.

(ث) إن الشخصية الإنسانية أمر نفيس على الدوام، وتحتاج إلى حماية غير مشروطة. والأمر نفسه ينطبق على الحيوانات والنباتات في كوكبنا إذ هي تستحق أيضاً كل عناية وحفظ. إنّ الاستغلال غير المحدود للموارد الحياتية الطبيعية والتدمير القاسي لمحيطنا البيئي الحيوي وعسكرة عالمنا، إنما هي جميعاً انتهاكات للحرمات، نحن كبشر علينا مسؤولية خاصة نحو الأجيال المستقبلية، ونحو أرضنا وكوننا وهوائنا ومائنا وتربتنا. فنحن جميعنا مربوطون بقوة إلى عالمنا وجميعنا يعتمد على غيره بل إنّ كل واحدٍ منا مرتبط بصلاح الكل. لذلك علينا ألا نشجّع الاستئثار البشري بالعالم وبموارده الطبيعية. وعوضاً عن ذلك علينا أن نغرس العيش بسلام وانسجام مع الطبيعة وفي العالم.

(ج) إنّ روح التعاليم الدينية والأخلاقية العظيمة لا ترى الإنسان مستحقاً إنسانيته إلا وهو يراعي الآخرين في حياته العامّة وفي حياته الخاصة، ومستعد لتقديم العون. علينا أن نتجنب القسوة والوحشية وعلى كل قوم وعرق وديانة أن يُظهروا حلماً وتقديراً واحتراماً لكل آخر. فالأقليات الدينية أو العرقية والإثنية (القومية) تحتاج إلى الحماية والنصير.

(2) الالتزام بنشر ثقافة التعاضد وبتحقيق نظام اقتصادي عادل.

لا نستطيع أن نحصي عدد النساء والرجال في جميع المناطق ومن كافة الأديان ممن يسعون جاهدين إلى العيش معاً في تكافل وتعاضد ، وممن يعملون بجدٍ لتحقيق مواهبهم وكفاءاتهم ، على اختلاف مهنهم . بيد أننا نلحظ أيضاً وعلى مستوى المعمورة ما لا يُحصى من الجوع والعَوَز والمرض ، والمسؤولية هنا في هذه المآسي لا تقع فقط على عاتق الأفراد وإنما أيضاً تقع على المؤسسات الظالمة والهيئات التي لا تقيم العدل .

إن الملايين من البشر يعانون من البطالة أو من ضآلة رواتبهم وأجورهم ، وهكذا تدفع هذه الملايين دفعاً إلى هامش المجتمع مع ما يعنيه ذلك من الإطاحة بإمكانياتهم المستقبلية. نحن نلحظ الهوة تزداد بشدّة في أماكن كثيرة بين الفقراء والأغنياء ، بين الأقوياء والضعفاء . فنحن نعيش في عالم قامت فيه كل من الأنظمة الاشتراكية الاستبدادية والأنظمة الرأسمالية المتحررة من أي قيد ، بتفريغ مضامين كثيرة من القيم الروحية والأخلاقية ، وتدميرها . فالعقلية المادية ترعى نمو شَرَهٍ للربح غير المحدود ، والإمساك بما لا يُحصى من الغنائم المسروقة. وهذه الظواهر تستنفد المزيد والمزيد من موارد المجتمع دون أن تدفع الفرد إلى أن يضيف من إسهامه إلى مجتمعه. إن الآثار الاجتماعية الشريرة لظاهرة الفساد واستشرائها السرطاني، أمر ملاحظ نموه القوي في الدول النامية والدول المتقدمة سواء .

(أ) « لا تسرق !» هذا التوجيه النبيل نجده في إرث البشرية الديني والأخلاقي العظيم، وبصيغة إيجابية: «اعمل بإخلاص ونزاهة !» دعونا نتأمل من جديد ما يحمله هذا الإرشاد العريق من نتائج : فليس لأحد الحق في أن يسرق أحداً أو أن يُنقص من الخير العام بأي طريقة كانت –وبعد، فليس من حق أحد استخدام ما يملكه دونما نظر إلى احتياجات مجتمعه أو مراعاة آثار الاستخدام على الطبيعة.

(ب) حيث يسيطر الفقر المدقع نرى العوز واليأس منتشرين وتتوالى الاختلاسات من أجل البقاء. وحيث تتكدّس الثروة وتتمركز السلطة بشكل يخلو من الرحمة ، فإن مشاعر الحسد والحقد والتباغض القاتل والثورة المستميتة تعصف وتملأ قلوب الفئات المهمّشة وغير المحظوظة، مما يؤدّي إلى دائرة مفرغة من العنف والعنف المضاد، فلا ينخدعن أحد بأن السلام العالمي ممكن من غير إقامة العدل في العالم.

(ت) على الناشئة والشباب الإدراك في بيوتهم ومدارسهم أن ما يُعهد إلينا من ملكية للأشياء مهما كانت ضئيلة ، يحمل معه واجباً ألا وهوعدم نسيان ملاحظة الخير العام خلال استعمالها .هكذا يُبنى النظام الاقتصادي السليم والعادل .

(ث) إذا أريد تحسين وضع البلايين من البشر على كوكبنا ، وخاصة النسوة والأطفال ، فيجب بناء الاقتصاد العالمي بطريقة أكثر عدلاً . إن أعمال الخير الفردية ومشاريع الإعانة وإن كانتا أمراً ضرورياً فهما لا تكفيان من غير مشاركة كافة الدول وسلطات المؤسسات الدولية الهادفة إلى بناء مؤسسات اقتصادية عادلة .

إن الحل المنشود يجب أن يلقى دعم جميع الأطراف المعنيين بأزمة الديون وأزمة الفقر لدى دول تذوي وتذبل في العالم الثاني، وأكثر منها في دول العالم الثالث. ومن الطبيعي أن اصطدام المصالح أمر لا بد منه. وعلينا أن نميّز، في الدول المتقدمة، بين الاستهلاك الضروري وبين الاستهلاك اللامحدود ، وبين الاستخدام الرشيد للملكية النافع اجتماعياً وخلافه، وبين استعمال الموارد الطبيعية المبّرر وعكسه، وبين اقتصاد السوق الموجّه المدر للأرباح وذلك المفيد اجتماعياً وغير الضار بيئياً. حتى الدول النامية عليها أن تحكّم ضمائرها الوطنية.

وحيثما يتهدّد المحكومين قمع الحاكمين، وحيث يُتهدد المؤسسات أفرادها، وأنى يتهدد البطش الحق، فإن علينا واجب المقاومة، كلما سنح لنا، ولكن دون اللجوء إلى عنف.

(ج) وحتى نستحق لقب الإنسانية حسب روحية تعاليمنا الدينية والخلقية العظيمة فلا بد من توافر العناصر التالية :

- علينا تسخير القوى الاقتصادية والسياسية في خدمة البشرية عوضاً من إساءة استخدامها في معارك التسلّط والتغلّب التي لا ترحم. علينا أن ننمي روحاً من التراحم مع الذين يعانون وأن نقدّم عناية خاصة بالأطفال والمسنّين والفقراء والعَجَزة واللاجئين والمستوحشين.

- علينا تنمية الاحترام المتبادل ومراعاة مشاعر الآخرين حتى تنسجم مصالحنا

بطريقة واقعية متزنة، عوضاً من التخطيط للحصول على سلطات غير محدودة وتجنباً للصراعات التنافسية .

- علينا أن نفقه قيمة التوسّط والاعتدال والتواضع عوضاً من شرّهنا للمال والشهرة والإنفاق الذي لا ينقطع. ففي حالة الشره أو الجشع يفقد البشر جوهرهم الروحي، وحرياتهم ورباطة جأشهم وسلامهم الداخلي ، أي كل ما يجعلهم حقاً بشراً .

3- الالتزام بثقافة التسامح والحلم وبحياة ملأى بالصدق :

إن عدد النساء والرجال في مختلف المناطق ومن مختلف الأديان الدائبين على عيش ملؤه النزاهة والصدق ، لا يُحصى - ومع هذا فإننا نجد في العالم أجمع ما لا يُحصى من الكذب والخداع والغش والنفاق :

- الساسة ورجال الأعمال الذين يتوسّلون بالكذب للنجاح .

- وسائل الاعلام التي تروّج لأيديولوجيات معينة عوضاً عن النقل الموضوعي، والتي تنشر معلومات مغلوطة بدل التقارير الدقيقة ، وتحرص على النفع التجاري والمصلحة الذاتية الصرفة عوض الولاء إلى الصدق والحق .

- البحّاثة والعلماء الذين يسخّرون أنفسهم لما هو مشبوه أو غير مجمع عليه أخلاقياً على الصعيد الأيديولوجي أو البرامج السياسية أو جماعات التكتل الاقتصادي الربحي، أو الذين يبررون أبحاثهم التي تتناقض مع جوهر القيم الأخلاقية.

- وممثّلي الديانات الذين ينبذون الديانات الأخرى ويرون أنها ليست بذات قيمة والذين يبشرون بالعصبية وعدم التسامح عوضاً عن الاحترام والتفاهم .

(أ) في تراث البشرية الديني والأخلاقي الرائع ثمّ الإرشاد والتوجيه القائل:

(لا تكذب !) وبصيغة إيجابية: (تحدّث صادقاً واعمل بصدق) تعالوا نتأمل من جديد في تطبيقات معاصرة لهذا التوجيه العريق فكأنه ينطق اليوم بالتالي: ليس من حق أي امرأة أو رجل ولا مؤسسة أو دولة أو كنيسة وأي جماعة دينية أن تنقل الكذب إلى سائر البشر .

(ب) هذا يسري حقاً :

- على كل من يشتغل بوسائل الإعلام الذين استوثقناهم وآمنّاهم على حرية نقل المعلومة الصادقة والذين من ثمّ منحناهم منصب الوصي الحارس ، فنحن لم نسمح لهم يوماً أن يتعالوا على سقف الفضيلة إذ عليهم واجب احترام الكرامة الإنسانية وحقوق الإنسان والقيم الأساسية ، وعليهم واجب الالتزام وتعهد الموضوعية والعدل وحفظ الكرامة البشرية ، وليس لهم الحق البتّة أن يتدخّلوا في حرمات الأفراد الخاصة وخصوصياتهم أو أن يوجهوا الرأي العام أو أن يشوّهوا الحقائق .

- على الفنّانين والأدباء والعلماء الذين عهدنا فيهم الحرية الفنية والأكاديمية، وعلى هؤلاء عدم التفلّت من المعايير الأخلاقية المتعارف عليها بل عليهم خدمة الحقيقة.

- على قادة الدولة والساسة والأحزاب السياسية الذين سلمناهم حرياتنا – إذا ما هم كذبوا أمام شعوبهم أوحرّفوا الحقيقة، وإذا ما هم أدينوا بالرشوة أو القسوة في علاقاتهم الوطنية وشؤونهم الخارجية، فإنما هم حينئذ يخسرون مصداقيتهم وأجدر بهم أن يفقدوا مناصبهم وناخبيهم. ومن جهة ثانية، على الرأي العام أن يناصر أولئك الساسة الذين يجرأون على قول الحق للناس في كل الظروف .

- وأخيراً لا آخراً، ينطبق على ممثلي الأديان الذين ينشرون التحيّز والحقد والعداوة نحو الأديان المختلفة، أو الذين يشعلون ويشرّعون للحروب بين الأديان فهؤلاء يستحقون لعنة البشرية وإن يتنكّر لهم أو يتبرّأ منهم أتباعهم. فلا ينخدع أحد بعد اليوم إذ ليس من سلام كوني في هذا العالم دون نزاهة وصدق ودون إنسانية الإنسان!

(ت) على الناشئة والشباب أن يتعلموا في منازلهم ومدارسهم كيفية التفكير والتحدّث والمعاملة بصدق. إن لهم كامل الحق في المعرفة وفرص التعليم حتى يتمكنوا من اتخاذ القرارات التي تصوغ حياتهم. فمن غير تنشئة أخلاقية سيكون من الصعوبة بمكان عليهم أن يقدروا على تمييز الأمر الهام من الأمر التافه. وفي زحمة طوفان المعرفة اليومي، سوف تقف تلك الفضائل خير صديق لهم ويبيّن لهم زيف الآراء التي تغلّفت بالوقائع، وكثافة المنافع المستترة

كالحجاب، وحول الأهواء الخفية ودرجة تحريف الوقائع والتوائها.

(ث) انسجاماً مع روحية تراثنا الأخلاقي والديني العظيم ، فإن الإنسان الذي يستأهل إنسانيته يعني لنا الأمور التالية :

- علينا واجب التمييز بين الحرية والعشوائية وبين مبدأ التنوع والغنى مع عدم المبالاة بالحقيقة .
- علينا تنمية ملكة الصدق في جميع علاقاتنا عوض الخداع والانتهازية والنفاق.
- علينا أن نتحرى الصدق والإخلاص الصافي بدل أن نروّج الأيديولوجيات وأنصاف الحقائق المتحيّزة .
- علينا أن نخدم الحقيقة بكل شجاعة وعلينا أن نكون أصحاب مبادئ وأهلاً للثقة عوض أن نستكين إلى التأقلم الانتهازي مع الحياة .

4- الانضواء ضمن ثقافة تتساوى فيها الحقوق وتتكافأ فرص المشاركة بين الرجال والنساء :

(لعلّكم) تلحظون عدداً لا يُحصى من الرجال والنساء من مختلف الأوطان والأديان وهم يسعون إلى أن يحيوا حياتهم بروحية المشاركة والعمل المسؤول وذلك في مجالات الحب والجنس والعائلة. ولكننا نلحظ وعلى مستوى المعمورة هيئات مستنكرة من الأبوة الذكورية، أو سيطرة جنس على آخر، واستغلال للنساء، والاعتداء الجنسي على الأطفال، أو إكراه على البغاء. وكثيراً ما يدفع الظلم الاجتماعي النساء وحتى الأطفال إلى الدعارة كوسيلة ارتزاق وخاصة في الدول الأقل تطوّراً.

دعونا نر آثار هذا التوجيه الكريم في واقعنا المعاصر، فكأني به ينطق : ليس لأحد الحق في تحقير الآخرين ومعاملتهم كهدف جنسي رخيص ،أو أن يستعبدهم جنسياً أو أن يقودهم إلى هذا المآل .

(ب) إننا نشجب الاستغلال الجنسي والتمييز الجنسي كواحد من أسوأ هيئات الانحلال البشري. علينا مسؤولية المقاومة أينما وجدنا ترويجاً لسيطرة جنس على آخر، حتى وإن كان ذلك باسم قناعة دينية. وحيثما يُسمح بالاستغلال الجنسي نجد

البناء معزّزاً والأطفال يُساء إليهم . فلا ينخدعن أحد بعد ، إذ لا إنسانية حقّة دون أن نحيا معاً في مشاركة حقّة.

(ت) على الشباب أن يدركوا منذ هم في منازلهم وأن يتعلموا وهم في مدارسهم أن النشاط الجنسي ليس قوة سلبية تدميرية أو استغلالية وإنما هو عامل إيجابي خلاّق بإمكانه أن يزوّد المجتمع بنظرة إيجابية تحب الحياة إذا ما هو مورس من قبل طرفين شريكين متوادين يقبل كل منهما مسؤولية إسعاد الآخر ورعايته .

(ث) إن العلاقة التي يجب أن تسود بين الرجال والنساء يجب أن تخلو من الاستغلال والتمنّن، وأن تسودها المحبة والمشاركة والجدارة بالثقة . إن تحقيق الإنسان لإنسانيته ليس معناه السعادة الجنسية، إذ على الجنس أن يكون مشغولاً بالتعبير عن التوادّ المحب والتأكيد عليها على الدوام ، وبين شريكين متساويين .

إن بعض التعاليم الدينية تحيي وتعرف جيداً نموذجاً مثالياً طوعياً لنكرانٍ زهدي ذاتيّ لكامل النشاط الجنسي. إن مثل هذا التبتل الطوعي يستطيع أيضاً أنْ يكونَ تعبيراً عن الذات وتحقيقاً رائعاً لها.

(ج) إن مؤسسة الزواج الاجتماعية على الرغم من تنوّعها الثقافي والديني تتصف بالمحبة والوفاء والديمومة. فهي تهدف إلى تأمين عنصر السكينة والأمان والعون المتبادل لكل من الزوج والزوجة والطفل. على المؤسسة أن تؤمّن حقوق سائر أعضاء الأسرة.

وبعد، ينبغي على جميع الثقافات والأوطان أن تنمي تلك العلاقات الاقتصادية والاجتماعية التي من شأنها أن تسمح لمؤسسة الزواج والحياة الأسرية أن تبقى جديرةً بالبشرية، خصوصاً لكبيري السن، وللأطفال حقّهم (المعلوم) في المعرفة والالتحاق بمؤسسات التعليم. وعلى الأهل عدم إساءة تربية أولادهم ، وبالمثل ، فإن على الأبناء الإحسان إلى والديهم ، ويجب أن تعكس العلاقات بينهم احتراماً متبادلاً وتقديراً وحسن الرعاية والاهتمام.

(ح) حسب روحية تعاليمنا الدينية والأخلاقية العظيمة ، فإن ماهية الإنسان الحق تعني الأمور التالية:

- إننا بحاجة إلى تعزيز تبادل الاحترام والمشاركة والتفاهم ، عوض التسلّط والتحقير الأبوي الذي يعكس عنفاً ويولّد عنفاً مضاداً .

- إننا بحاجة إلى تكافؤ وتشارك في العناية بالآخر والتسامح معه والاستعداد أن نصالحه ونحبه عوض أي شكل من أشكال الشهوة المستبدة في استملاكها للآخر أو إساءة آداب العلاقة معه.

ويجب أن نشيع على مستوى الأمم والأديان فقط تلك الممارسات التي ثبت حسنها وفضلها عبر الأزمان على صعيد العلاقات الفردية والأسرية.

5- الارتقاء بالوعي!

إن التجارب التاريخية تدل على الأمر التالي : لن يستطيع كوكبنا الأرضي أن يتحول إلى الأحسن إلا حين نحقق بنجاح تحوّلاً في ضمائر الأفراد ووعيهم كما في المجتمع بعامّة. لقد لُمِحَت إمكانات التحول هذه في ميادين كالحرب والسلم، الاقتصاد وعلم البيئة الحية ، حيث أظهرت العقود الأخيرة المنصرمة حدوث تحوّلات بارزة فيها.ولكن آن الأوان لأن يحدث تحول مماثل أيضاً في مضمار القيم والفضائل!

فكل إنسان له أن يتمتع بكرامة وعزة شخصية وحقوق تستعصي على أن يستملكها أحد، وغير قابلة للتحويل ، وكل فرد عليه مسؤولية حتمية ألا وهي تحمّل نتائج ما يفعله أو ما لا يفعله. إنّ لكافة تصرفاتنا وقراراتنا ، حتى إخفاقاتنا وما نجتنبه، آثاراً ونتائج. وإن مهمة الأديان المميّزة القدرة على إبقاء هذا الشعور بالمسؤولية حيّاً في النفوس ، بل وتعميقه وإيصاله إلى الأجيال المقبلة .

إننا نتوخّى الواقعية فيما أجمعنا عليه وحققناه هنا ، ولذلك نلح على ضرورة تحقيق التوصيات التالية :

1- إنه من الصعوبة بمكان تحقيق إجماع عالمي على كثير من القضايا الأخلاقية الشائكة (كمسألة الأخلاق - البيولوجية أو الأخلاق الجنسية كما أظهرتها وسائل الإعلام في وقته، إلى مسألة الأخلاق والعلم إلى مسألة الأخلاق والاقتصاد ومسألة الأخلاق السياسية). ولكن يبقى ماثلاً لنا تلك الحلول

المناسبة لكثير من المشاكل العالقة والتي يجب استلهامها من روح المبادئ الأساسية التي طوّرناها معاً هنا .

2- لقد ظهر اهتمام جديد في وعينا الخُلُقي بلحظ المسؤولية الأخلاقية في كثير من مجالات الحياة . إذن لسوف يكون من دواعي سعادتنا لو تضافر أهل المهن جميعهم (كالأطباء والعلماء ورجال الأعمال والسيدات والصحافيون والساسة) وطوّروا دستوراً أخلاقياً معاصراً يحوي توجيهات وإرشادات محدّدة لسائر المشاكل التي طال النقاش حولها لكل مهنة من المهن .

3- وإننا نطالب بإلحاح -أول شيء- أن تبادر سائر المجتمعات الإيمانية إلى تشكيل وبيان منظومتهم الخُلُقية الخاصة بهم: فماذا في جعبة كل تراث ديني وخلقي من إسهام أو قول -على سبيل المثال- في معنى الموت والحياة ، تحمّل الألم وغفران الذنوب، فن التضحية بالذات والإيثار وضرورة نكران الذات، وفي الرحمة والفرح؟ إن هذا الطرح سوف يعمّق بل يبلور الخلق العالمي المنشود.

وفي الختام إننا ندعو ونخاطب كافة ساكني كوكبنا ، فالأرض لن تصير إلى الأفضل ما لم يتحسّن وعي الأفراد ويتغيّر. إننا نأخذ على أنفسنا عهداً إلى العمل (الحثيث) نحو هذا التحول في الوعي الفردي و الوعي الكلي الجماعي ، وإن توقظ ملكاتنا الروحية والمعنوية من خلال التدبّر والتأمل والصلاة أو التفكير الإيجابي حتى يتم التحوّل المنشود لولادة الخلق المقصود.

إننا معاً نستطيع أن ننقل الجبال ! ولكن من غير إرادة جسورة على المجازفة ومن دون استعداد للتضحية لن يكون هناك أي تحوّل أو ارتقاء يذكر في واقعنا! لذلك تعهدنا ألزمنا أنفسنا بمنظومة خلقية جامعة للعيش والعمل، في سبيل تفاهم متبادل أفضل ولأجل طرائق في الحياة نافعة وسلوكيات اجتماعية أصلح، يخيم عليها السلام وتصادق بها الأرض.

إننا ندعو كافة الرجال وجميع النساء أكانوا متديّنين أوغير متديّنين أن يقوموا بالمثل !.

● ● ●





الهوية الدينية والقيم العالمية الناشئة

مايكل بوس (*)

لقد ساهمت العولمة في توسيع محيط دائرة المعرفة المتاحة والأشخاص الذين قد يلتقي بهم الإنسان ، وبذا أصبح التفاعل بين الثقافات والأعراق والديانات جزءاً من حياتنا اليومية .

إن العولمة ظاهرة نافذة ومنتشرة ، ويظهر مسح عالمي أجراه مركز بيو للبحوث أن «الناس عبر العالم قد أصبحوا أكثر وعياً بتأثير التشابك المتزايد على بلدانهم وعلى حياتهم ... ويظهر المسح قبولاً واسعاً لهذا التشابك المتزايد.»[1] كما يظهر المسح أن «الأغلبية العظمى في 42 دولة من أصل 44 دولة تؤمن أن طرق حياتهم التقليدية في طريقها إلى الضياع وأن معظم الناس يحسون بأنه تجب حماية طرق حياتهم والحفاظ عليها من التأثير الخارجي».[2] ويشير هذا إلى أحد التحديات الأولية للعولمة: كيف ستعيد الثقافات والديانات تشكيل هويتها وتحافظ عليها في عالم متشابك ومتعامد (يعتمد على بعضه البعض)؟

الهوية الدينية : هل هي عامل مساهم في النزاع أم في السلام ؟

إن الإجابة على هذا السؤال قد وضعت في إطار من قبل صامويل هنتنجتون ، مؤلف العمل الرائد حول العلاقات الدولية والذي تنبأ من خلاله أن ردة فعل ضد العولمة ستكون في صورة «صراع الحضارات»، وكتابه الذي يحمل هذا العنوان يبدأ

(*) باحث ، قس بالكنيسة الإصلاحية الأمريكية.

باستشهاد نصاً من رواية مايكل دبدن المعنونة الخور الميت : «لا يمكن أن يكون هناك أصدقاء حقيقيون دون أن يكون هناك أعداء حقيقيون. ما لم نَكرَه ما نحن لسنا عليه فلا يمكننا أن نحب بالفعل ما نحن عليه»[3] . ويصبح هذا افتراضاً حول الطبيعة الإنسانية التي تؤمن بأن الأعداء ضروريون في تشكيل الهوية ؛ ولذلك فإنه إذا ما كانت هنالك هويات جديدة أو ناشئة في عصر العولمة ، فمن الحتمي نشوء الأعداء في نفس المخاض . وفيما يتعلق بدور الدين في هذا ، يرى هنتنجتون على وجه العموم أن تأثير الدين نابع من منطلق نفعي وليس من منطلق عقائدي . «إن الدين ميزة تعريفية رئيسة للحضارات» وبسبب ذلك فهو أحد الموارد الثقافية الأساسية لتشكيل الهويات[4] . ومع عصر العولمة ، تزايد الانفتاح على ثقافات وديانات أخرى مما أبرز أزمة الهوية. و« مع محاولة التأقلم مع أزمة الهوية ، ما يهم الناس هو الدم والمعتقد والدين والأسرة»[5] . وفي النهاية فإن انتشار الدين ونفاذيته يعني أنه يقدم قاعدة عريضة وأساساً متيناً من الناحية النفسية والعملية لتبرير النزاعات مع من نعتبرهم أعداء لنا. والدين ، حسب ما يرى هنتنجتون ، هو أوسع غطاء يمكن للثقافة أن تستجمع قواها تحته لتدافع عن هويتها ولا سيما أن لديها الحافز الإضافي المتمثل في إمكان إضافة الصبغة الإلهية والربانية على نزاعاتها مع الآخرين «غير الربانيين»[6] .

ويحدد هنتنجتون على وجه الخصوص الإسلام باعتباره يلعب دوراً رئيساً في الصراعات . ويذكر «أنه أينما وجهت نظرك في أقطار الإسلام ، يعاني المسلمون من مشاكل في التعايش السلمي مع جيرانهم. ويبرز طبيعياً هنا سؤال حول ما إذا كان نمط النزاعات الذي ظهر في أواخر القرن العشرين بين جماعات المسلمين وغيرهم من الجماعات ينسحب على العلاقات بين المجموعات من الحضارات الأخرى ، لكن الواقع غير ذلك»[7]. غير أن هنتينجتون يشير إلى أنه لا يعرف على وجه التحديد ما إذا كان المسلمون تاريخيا قد خاضوا نزاعات مع الجماعات الأخرى أكثر من غيرهم من شعوب الحضارات الأخرى ، إلا أنه يطرح فرضيات حول أسباب عنف الجماعات المسلمة ، إذا كان ذلك موجوداً فعلاً[8] . إن منظوره لا يترك مجالاً للتفاؤل أو الأمل للدين عموماً والإسلام على وجه التحديد ، خصوصاً في الإسهام في ثقافة السلام .ولكنه من المهم أن نذكر أن الأطروحتين اللتين قادتا إلى هذه الاستنتاجات

– أي أطروحة أن الأعداء ضروريون في تشكيل الهوية ، وأطروحة المشكلة التاريخية للتعايش السلمي في الإسلام – لم يتم تفحصهما بحرص وبشكل ناقد ، ولذا يجب أن لا يكون هذا الطرح هو نقطة البدء . بل يجب البحث حول طرق بديلة لتأطير إمكانات الهوية الدينية ، وهذا ما تنوي هذه المقالة القيام به، وبما أن هنتنجتون ركز على الإسلام ، فإن هذه المقالة أيضا ستتخذ من الإسلام والهوية الإسلامية مثالاً على الإسهامات الممكنة للأديان في صياغة ثقافة السلام . ولذلك فإن الأمثلة المستشهد بها ما هي إلا أنموذج موضح للدين وجوره ولم يكن القصد منها قصر هذه التفسيرات والاحتمالات على دين بعينه .

إذا ما قام واحد منا بمسح سريع لمبادرات الحوار بين الأديان المتزايدة العدد ، فبالإمكان أن يرى الواحد منا توجهاً جديداً في الهوية الدينية كنتيجة لظاهرة العولمة[9] لا وهو أن هناك عدداً متزايداً من معتنقي ديانات العالم ممن يؤمن بأنه على الرغم من اختلاف العقائد والمعتقدات إلا أننا نشترك في العديد من القيم والأخلاقيات وبالقدر الكافي لإيجاد قيم ومُثل عالمية ، لاسيما تلك التي تحكم المعاملات فيما بين البشر . ولا يحتاج الواحد إلى أن يكون متديناً ليدرك أهمية هذا التوجه ؛ فالعلاقات بين الأديان تؤثر على المجتمع الدولي خصوصاً في عالمنا اليوم الذي أصبح متعامداً (يعتمد على بعضه البعض) ، ووعياً بأهمية هذا الجانب قامت منظمة اليونسكو بعقد مؤتمر من المنطلق التالي :

بالنظر إلى المشاكل الدولية فمن السهل العثور على مكونات دينية للحروب والنزاعات الحالية القائمة، وغالباً ما يستخدم الدين لتبرير المصالح الأيدولوجية والاقتصادية والسياسية وإضفاء الشرعية عليها والتي هي السبب المباشر في هذه النزاعات ، ولكن الدين يمكن أن يكون ذا عون كبير في خلق ثقافة السلام التي ستجعل من الممكن تفادي النزاعات والصراعات ونزع فتيل العنف وبناء هياكل وأطر أكثر عدالة وحرية .

إن الدين من شأنه أن يذكرنا بالجوانب الأصلية والأساسية للكرامة الإنسانية ، والانفتاح على الآخرين ، والأولويات الحقيقية في حياة الأفراد وحياة جميع الشعوب . إن الدين من شأنه أن يحثنا على سبل الكرم والتعاون . والدين معين

زاخر للنظر الثاقب والجرأة والشجاعة الأخلاقية [10].

ويمكن للواحد أيضا أن يرى الحاجة إلى مثل عالمية توفر أساساً أخلاقياً للعولمة الاقتصادية ، وهي الواجهة الأولية التي نستشعر من خلالها العولمة . وتحتل العولمة الاقتصادية موقعاً مهيمناً ومسيطراً ، حيث تقسم العالم إلى منتجين ومستهلكين ، جاعلة نصب عينيها الربح المادي والنمو المالي . وفي مثل هذا الوضع فمن السهل جداً الربط بين الأخلاق والآداب الفاضلة مع مستوى الثراء المادي المحقق .[11] وهذه القاعدة الأخلاقية تشوبها حدود ومقيدات واضحة. وكما ذكر أحد الاقتصاديين «إن غياب الروحانية والحب في اقتصاديات العولمة ضار جداً ، حيث جمّد خيالنا. وللنجاح في عكس هذا الوضع الحرج والمتأزم المرتبط بالعولمة الاقتصادية ، علينا أن نوقظ الرغبة في الناس لكي يطرحوا أسئلة أعمق وأكبر وأوسع حول الحياة وغايتها . فالعولمة اليوم تفتقر بشدة إلى وعي مدرك وإلى قيمٍ وأخلاقيات وروحانيات».[12]

كل هذا يشير إلى إحساس متعاظم من داخل أديان العالم وإلى حاجة عبرّ عنها المجتمع الاقتصادي ، ألا وهو أنه من الممكن والضروري في آن واحد للديانات أن تجد إطاراً للأخلاقيات والقيم والمثل المشتركة لتوجيه التفاعل الإنساني والمعاملات بين البشر .

وقد يبدو هذا بدهياً للعديد ولا يحتاج إلى بيان ، وهذا بالضبط ما أود أن أشير إليه . هناك افتراض ضمني حول الطبيعة الإنسانية تتم صياغته في الوقت الحالي ، غير أن هذا الافتراض تجاوز مستوى الخطاب الديني العالمي . ويلحظ عقيل خازن في دراسته حول دولة الإمارات العربية المتحدة أن «التفاعل مع عناصر النظام العالمي الجديد ، مثل السياحة والمحطات الفضائية وتوغل الشركات متعددة الجنسيات ، إلخ.. - كل هذا قد رفع من مستوى الوعي العام حول سمات التشابه والاختلاف بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى ، وسهّل بناء هوية دينية بالنسبة إلى الثقافات والمجتمعات الأخرى».[13] وبالرغم من أن «خازن» يعرض مؤشرات تدل على إيجابية هذا التطور، إلا أن ثمة شيئاً لم تتم الإجابة عليه وهو ماهية الهوية

الإسلامية ، وكيف تربط هذه الهوية نفسها مع العالم (أي كيف ترى هذه الهوية نفسها من منظور عالمي). وحتى لو أن هذه الهوية «دينية» إلا أن ذلك لا يعني أن لها أساساً دينيا محدداً وواضحاً ؛ فنحن نكتسب هوياتنا من مصادر عدة ، وهناك طرق كثيرة لتشكيل هذه المصادر وتفسيرها .وإذا ما رغبت الأديان في أن تلعب جماعاتها المؤمنة دوراً في السلام والعدل ، فعليها أن تعقد العزم على تعريف هذه القيم المشتركة وأن تعتنقها تعبيراً عن إيمانها بها وليس خوفاً من التأثير الخارجي .

القيم العالمية الناشئة:

هناك عزم ناشئ عن تحديد وتوضيح هذه القيم المشتركة في وثيقة نحو قيم عالمية.[14] ويمثل هذا الإعلان «الحد الأدنى من السلوكيات والقيم التي يمكن أن توفر إطارا أخلاقياً أساسيا للبشر».[15] ويعد هذا تجاوباً مع الحاجة العالمية لقيم موحِّدة توجه علاقاتنا مع بعضنا البعض . وهي رغم أنها مبنية على أسس دينية ، إلا أنها تحملُ في طياتها هدف التعبير عن قيم مشتركة التي يمكن حتى للأشخاص غير المتدينين اعتناقها كقيم شرعية ومناسبة للبشر .

وهي مبنية على المطالب الأساسية لاثنتين من التعاليم الدينية موجودتين في الديانات المقدسة في العالم. الأول منها هو أن «كل إنسان يجب أن يعامل بإنسانية» والثانية وهي القاعدة الذهبية «ما لا ترغب أن يعاملك به الناس لا تعامل به الآخرين» – أي عامل الناس كما تحب أن تعامل–.[16] ويقود هذان المبدآن إلى أربعة موجّهات أخلاقية :

(1) التزام بثقافة اللاعنف واحترام الحياة .
(2) التزام بثقافة التضامن والتكامل ونظام اقتصادي عادل .
(3) التزام بثقافة التسامح وحياة الصدق والأمانة .
(4) التزام بثقافة المساواة في الحقوق والشراكة بين الرجال والنساء .[17]

وتمثل هذه الموجهات تحولاً في الإطار الفكري للمنظور الأخلاقي من منطلقين. الأول ، أنها تمثل منظوراً أخلاقياً ينتج عن عملية تبادلية تداخلية فيما بين الأديان ، وهذا يوجه ذوي العقائد المؤمنة إلى أن تجد هوياتها الدينية ضمن إطار المجتمع الديني

بمعناه الواسع بدلاً من البحث خارجه أو التصادم مع عناصره . وهناك إحساس متزايد بأن عالماً متعامداً بهذا الشكل (يعتمد بعضه على بعض) يتطلب أن يكون «الواحد متدينا بينيا»[18] أي مع تقدير واحترام للأديان الأخرى والإحساس بعقائدها . ثانيا ، أنها تمثل تحولا محوريا في المنظور الأخلاقي من كونه مدخلاً محدود النظرة وضيقاً ، يعنى فقط بالمسؤوليات الأخلاقية لأفراد مجتمع ما ، إلى مدخل عالمي يعنى بالمسؤوليات الأخلاقية بين المجتمعات والثقافات والأديان. ولنأخذ على سبيل المثال كتابا من الكتب الرائدة في أمريكا الشمالية حول الفلسفة الأخلاقية . يفتتح الكتاب النقاش حول الأخلاق بطرح ذات السؤال الذي طرحه سقراط منذ 2400 عام مضت : كيف يجدر بنا أن نعيش؟[19] ومما يشد الانتباه أن نرى المدخل الفردي الذي ألمحت إليه جميع الحالات التي تناولها الكتاب ليصبح السؤال كيف يجدر بي أن أعيش؟ وفي أفضل الأحوال ، تفسَّر الأخلاق بأسلوب نسبي سعياً من مجتمع ما للإجابة على هذا السؤال. ويمثل هذا إحدى نقاط الضعف التي تشوب الجدل الحديث حول الأخلاق وأحد التحولات النظرية الضرورية . وفي السابق كان اهتمام دين ما بالآخرين من خارجه محصوراً في أولئك الذين يقعون في دائرة تأثيره مباشرة ، وغالباً ما يكون ذلك في شكل سلطة حاكمة ورعاياها ، ومن منطلق هذا المفهوم سن الإسلام مبدأ «أهل الكتاب» أو الذميين (الأقليات الدينية المحمية). ويمكن سرد أمثلة من ديانات العالم الأخرى .[20] واليوم ، وفي عالم متشابك ومتعامد (يعتمد على بعضه البعض) توسّعَ مجال هذا الاهتمام ليشمل علاقاتنا مع المجتمع الدولي ، حتى ولو كانت العلاقات المباشرة قليلة . إن التعايش السلمي لم يعد الآن مصلحة سياسية ، ولكن ضرورة عالمية .

استدامة الهوية الدينية:

إحدى الملاحظات التي يمكن توجيهها للإسلام ، و في هذا السياق ينسحب ذلك على جميع الأديان على حد سواء ، هي أن معتنقي مبدأ القيم العالمية عادة ما يكونون مفكرين تقدميين لديهم الاستعداد لأن يخرجوا من الإطار الضيق والمحصور للمدخل الفكري التقليدي في الإسلام .[21] بعبارة أخرى ، إن الاقتناع بالتعددية الدينية والتعاون بين الأديان هو تأثير خارجي على الهوية الإسلامية وليس نابعاً من

داخل الدين ذاته. ولذلك يمكن القول بأن هذه المبادرات رمزية الطابع ولا تمثل هوية مستدامة للمجموعة المسلمة . ولكن إذا ما نظر الواحد إلى التاريخ الإسلامي ، فهناك تراث لعالم قام على المشاركة الإيجابية للتعددية الدينية.

ولربما من المناسب أن ننظر إلى مبدأين عامين يقوِّمان مدى استدامة الهوية الدينية في عالم متغير. الأول هو مبدأ الحركية ، وهو ما يسمح لدين ما أن يتفاعل مع الآخرين ، وأن يضم إليه مفاهيم جديدة ، وأن يتناول تحديات المجتمع المعاصر بطريقة إيجابية .[22] وإبان النمو السريع للإمبراطورية الإسلامية ، وجدت هذه الإمبراطورية نفسها تحكم وتتفاعل مع ثقافات وديانات من خلال تطوير فئات علاقية مع قوانين وضعية ومتجانسة تسمح بتعايش ديانات أخرى معها على أراضيها . ويشير هذا إلى مبدأ الحركية ويدلل على تطبيقه . ولربما على مستوى أساسي أكثر ، يتمثل هذا المبدأ في العلاقة بين الشريعة والفقه. «إن الأغراض الرئيسة والأهداف الأساسية للقانون الإسلامي (الشريعة) هي التي وضعها الله وليس القانون ذاته ، والفقه هو تفصيل لهذه المبادئ والأغراض. وهذا الأخير (أي الفقه) هو نتاج سياقات محددة الزمان والمكان. ولذلك فمن الممكن لأحكام القانون أن تتغير وتتطور حسب الضرورة وحسب الحاجة»[23] .إن هذه الحركية والديناميكية مهمة ؛ لأنه في مواجهة العصرنة يمكن للواحد أن يظن بوجود هوة بين الفقه والقضايا العصرية ، ويستخلص من ذلك أن ربط حقائق ثابتة أبدية بأوقات متغيرة تعد ظاهرة جديدة على الإسلام.[24] بعدها سيبدو أن الحداثة هي التي تقوم بإدخال عنصر الحركية في الإسلام بينما في الحقيقة ومثلما رأينا فإن الحركية جزء أساسي من الإطار الفكري الإسلامي لفهم الذات . وما يظهره التاريخ لنا هو أنه كانت هناك فترات عندما عاش المسلمون معتمدين على الفقه الذي استنبطه آباؤهم وأجدادهم بدل الاشتغال بالمشاكل العملية للحياة العصرية وإعمال الفكر بشأنها – وهذا موضوع مركزي ومحوري يواجه جميع الأديان .[25] وهذا لا يظهر غياب مبدأ الحركية ولكنه يرتبط بتطبيق المبدأ الثاني .

والمبدأ الثاني للهوية الدينية هو مبدأ الاستمرارية ، والذي يقتضي أن تكون الهوية الدينية للفرد متجذرة في النصوص المقدسة والتقاليد الدينية.[26] ولهذا تبعات

مهمة فيما يتعلق باشتقاق الهوية والنظرة نحو العالم . وبينما تكون المداخل الحديثة وما بعد الحديثة نحو القضايا العصرية ظرفية ، أي أنها محكومة بالقيم المعتنقة والمعتقد بها من قبل الثقافة السائدة حينها ، يجب أن تكون الهوية الدينية متجذرة في تراثها ونابعة منه ، ولذلك فإن أية هوية دينية جديدة يجب أن تكون متماشية ومتجانسة مع فهم الفرد للدين الذي ينتمي إليه ، ومن الواضح أن الإسلام يحتفظ بهذا المبدأ كمبدأ أساسي ومركزي للهوية الدينية .

إن هذين المبدأين يمثلان التجاذب القائم في عملية تأسيس الهوية الدينية . وعند التركيز على مبدأ الاستمرارية إلى حد إهمال أو عزل مبدأ الحركية ، يبرز المدخل التقليدي كما حدث في العصور المتأخرة في الإسلام حيث «كان من الأفضل حفظ المعرفة بدلاً من إيجادها»[27] ، وهنا يظهر تخوين الحديث والوثوق بالماضي الذي ثبت صدقه وحقيقته وانضباطه خصوصا تلك الفترة التي اعتنقت على أنها العصر الذهبي. وفي المقابل إذا ما تم التركيز على مبدأ الحركية إلى حد إغفال و عزل مبدأ الاستمرارية تبقى الهوية بالاسم فقط ، ولا تعدو أن تكون العباءة التي تغطي الايدولوجيات والأفكار المعاصرة التي حلت محل تراث الدين الذي ينتمي إليه الفرد . وفي النهاية يصبح من الصعب التمييز بين الهوية الدينية والنظرة العلمانية. وإذا ما قام الفرد بتخفيف أحمال مبدأ الاستمرارية من النصوص المقدسة والتقاليد الدينية العريقة فإن «ذلك يهدد بأن يحوله إلى مجرد شخص يعتاش على الكفاف في جو أخلاقي يمكن أن يعيقه أو يعطل جهوده لفهم الأحداث الناشئة في المنظور البعيد والمترامي»[28].

ومع الأخذ بهذا في الحسبان يمكننا أن ننظر في تطبيق أكثر تحديداً لهذه المبادئ في التاريخ الإسلامي . ففي المراحل الأولى لنمو الإمبراطورية كان من شأن التعددية الدينية أن اعتنت بأمر اليهود والنصارى، وبناء على المفهوم القرآني (أهل الكتاب) نظر الإسلام إلى أهل هذه الأديان على أنهم ذميون (أقليات دينية محمية) وهذا شيء معروف . ولكن ما لم تتم مناقشته بتوسع، كيف أمكن لإمبراطورية اتسعت وتعاظمت أن تخاطب عددا أكبر من الديانات . فبالإضافة إلى اليهود والمسيحيين فإن «فئة أهل الكتاب غالباً ما تتسع لتشمل الزرادشتيين ، وأحياناً كانت تضم

معتنقي ديانات أخرى مثل الهندوس [29] . إن هذا التوسع في هذه المعاملة المؤسسية تجاه الديانات الأخرى لم يكن هجراناً لمبدأ الاستمرارية في الدين الإسلامي . وعندما نلتفت بتمعن إلى تفسير الآيات القرآنية بشأن الصابئة ، وهي فئة ذكرت على أنها تعتنق ديناً سماوياً ، وتوظيف هذه الجماعة الدينية كوسيلة لمخاطبة التعددية الدينية المتوسعة ضمن إطار قرآني مرجعي . ولأن هوية الصابئة المذكورة في القرآن غير متيقن منها ، فقد هيأت مساحة تفسيرية سياقية يمكن من خلالها توسيع معناها الاصطلاحي. «لقد كان من الطبيعي مع الوقت للمؤلفين المسلمين أن يتوسعوا في تطبيق المعنى الاصطلاحي للصابئة ليشمل ليس فقط الجماعات من الماضي السحيق ولكن كذلك الجماعات المعاصرة والأخرى التي اتصلوا بها بما فيها تلك التي كانت في أفريقيا . ولقد أثبت مصطلح الصابئة بكل وضوح بأن أجزل المصطلحات معنى وأكثرها جاذبية لفهم التدين الخارجي ضمن ما يمكن اعتباره على أنه منظور قرآني للعالم»[30] . ويصبح هذا مهماً لأنه يرد على فرضية أن المداخل الحديثة للتعددية الدينية المطبقة في العديد من الدول الإسلامية قد انحرفت عن التقليد القديم[31] . ويحوي التاريخ أمثلة يمكن أخذها على أنها امتداد للتراث الإسلامي تظهر مبدأي الحركية و الاستمرارية في حالة توازن للتفاعل مع عالم متغير . إن هذا لا يعني أن الواحد يود الرجوع إلى العمل بالإطار السابق لهذه العلاقات في الماضي ، ولكننا نود فقط أن نوضح أن المبادئ الموجودة قادرة على التأقلم مع الحاجات المتغيرة.

مداخل إلى التعددية الدينية :

تكتسب دراسة لاهوت الأديان أو لاهوتية التعددية الدينية أهمية متزايدة كأحد المجالات البحثية الرئيسة في الدراسات المسيحية. ومن منظور مسيحي ، فإن هذا بالضرورة يعني كيف للمسيحيين أن يعوا موقع الأديان الأخرى ودورها في العالم . وتخصِّص معظم الأديان دراسات متزايدة في هذا المجال ولو كانت تحت عنوان آخر. ومن المهم مقارنة التطور في الدراسات المسيحية مع الدراسات الإسلامية في هذا المجال .

فبالنسبة للمسيحية ، يمكن للإنسان بشكل عام أن يصف تاريخها على أنه تاريخ لم تتناول الدراسات خلاله احتمالات الخلاص الأخروي الماثلة في الديانات الأخرى ، بل كان الاهتمام منصبّاً على إمكان إيجاد صيغة للتعامل الإيجابي مع أفراد خارج مؤسسة الكنيسة (أي غير المسيحيين) ، ولم يكن منصباً على إمكان صياغة توجه إيجابي نحو الأديان الأخرى من منظور مؤسسي.[32] أما اليوم فإن الاهتمام بالديانات الأخرى كهياكل ممكنة للخلاص الأخروي قد انتقل إلى محل الوسط في الدراسات المسيحية . إحدى نقاط التركيز العصرية هذه هي أنه يتوجب على الواحد أن يضفي ميزة الخلاص الأخروي على هذه الأديان لتكون لديه علاقة بناءة معها . ومن ناحية ، يمكن القول بأن هذا مناسب لأنه يرمي إلى المساواة بين الأديان جميعها ويجعل من العلاقات والتعاون أمراً سهلاً وممكنا . ومن ناحية أخرى، إذا كانت الأديان جميعها واحدة في النهاية ، فإن هذا سيقود إلى استنتاج أن «الخصائص المميزة لأديان الشعوب الأخرى – أي بالضبط ما يجعلهم في كفة الآخر (الصفة المقابلة) – لا تتمتع بدلالات دينية البتة».[33] ويركز البحث اللاهوتي على كيفية بناء علاقات الثقة والتعاون بين مجموعة متنوعة من المعتقدات ، وفي الوقت نفسه احترام وحدة الالتزام بالدين .

لقد تناول الإسلام هذه القضية ولكن من مدخل مختلف واستنباط مغاير. وتناولت الدراسات والأدبيات الإسلامية قضية الأديان الأخرى كهياكل للخلاص الأخروي في تاريخ مبكر . فعلى سبيل المثال ، وفي سياقي الشخصي ، يمكننا النظر إلى الرسالة الإباضية سيرة سالم بن ذكوان ، وهو نص من القرن الثامن الميلادي يحوي تصنيفاً للمعارضين متماشياً ومتجانساً مع ما عرف بعدها (بالملل الست وأحكامها).[34] ويربط إمكان تكوين علاقات مع غير المسلمين بدرجة وجود الوحي السماوي في الدين ، ولكن قيمة الخلاص الأخروي للأديان السماوية السابقة تعد من قبيل ما قبل الإسلام ، فالإسلام هو الطريق الصحيح والصراط المستقيم ، وإنما كانت الديانات الأخرى قبله طريقاً للخلاص قبل وصوله [35] وربطت الاحتمالات العلاقية بقيم الخلاص الأخروي ولكنها كانت تاريخية في نهجها .[36] وبناء على ما سبق بشأن الدراسات المسيحية حول لاهوتية الأديان ، يمكننا أن نرى أن هذا كان

عائقا لاعتناق التعددية الدينية ، ولكن في نفس الوقت فبإمكان المسلمين أن ينظروا بإيجاب إلى أنفسهم مقارنة مع الآخرين . لقد كان هذا ممكناً بسبب أمر منفصل ولكنه مرتبط ، وكان محل نقاش خصائص العلاقات التي على الفرد أن يُكوِّنها مع شعوب الديانات الأخرى . وهذه النقطة جديرة باهتمام أولئك الذين يؤمنون بوجوب إضفاء معنى حديث للخلاص الأخروي فيما يتعلق بالديانات الأخرى حتى يمكن تكوين علاقات إيجابية . إن هذا ليس تملقاً للهروب من حدود هذه العلاقات التي يمكنها أن تختلف مع ما يمكن للحس العام تقبله في عصرنا الحالي ، ولكن لا يمكن للواحد أن يغفل أن هذه العناصر لا تشترك في حدودها ، غير أن إيجاد علاقات إيجابية كان ممكنا .

إن هذا يثير سؤالاً أكثر عمقاً لا تستطيع هذه المقالة أن تتناوله ، ألا وهو « ما إذا كان تعدد الأديان حقيقة واقعة أم أنها مسألة مبدأ» في هوياتنا الدينية .[37] لربما يكون هذا هو الفرق بين أن نرى التعددية كعائق أو أن نراها كمورد يثري تجربتنا . إن القيم العالمية تمثل رغبة متنامية للاستفادة من القواسم العامة والمشتركة التي تربطنا جميعاً ضمن إطار التعددية الذي يمنحنا سبيلاً حيوية إلى الكينونة في هذا العالم . ولكننا يجب أن نجعل لكل دين مدخلاً فريداً خاصاً به ، ومنظورا يؤسس لإشراك التعددية الدينية . ولربما من خلال فك الخيوط المتشابكة لهذين العنصرين ستوجد ديانات العالم مقدرة على التركيز على خصائص العلاقات التي ستنتج «إجماعاً أساسياً بسيطاً حول القيم الملزمة ، والمقاييس التي لا يمكن نقضها ، والتوجهات الأخلاقية الضرورية الأساسية» التي تسيِّر جميع التعاملات الإنسانية ومعاملاتهم نحو ثقافة السلام [38].

مسك الختام:

إنني أقر وبكل استعداد أن الدراسات التاريخية التي تم عرضها هنا انتقائية بطبيعتها ، ولكني أدافع عن هذا الاختيار لأن الغرض هنا ليس استعراضاً مسحياً شاملاً ، ولكن الغرض هنا الإشارة إلى ما يمكن استشفافه والتنبؤ به اعتماداً على سوابق تاريخية . نحن جميعاً نختار الماضي المناسب الذي نعتمد عليه لتبرير مسارنا المستقبلي ، إلا أننا كبشر يشتركون – فيما يبدو – أنه حيز مكاني آخذ في الصغر

علينا أن نتفادى «نزاعات الذاكرة التاريخية». إن هذا لا يعني أن الصراع لا يظهر أبداً أو أنه لا توجد جروح ضاربة في عمق التاريخ ، ولكن في عصر عولمي تصبح الدراسات سعياً مشتركاً فيما بين الأديان تطالبنا أن نبحث عن «الممارسة المثلى» والاحتمالات الممكنة بدلا من استغلال النظرة التاريخية الدونية لبعضنا البعض – وهي موجودة في خلد الجميع – لتبرير مستقبل الصراعات . إن ما يصوره هنتنجتون كمصير حتمي ما هو في الحقيقة إلا خيار . أما بالنسبة للسؤال الذي ابتدأنا به المقالة: كيف ستعيد الثقافات والديانات تشكيل هويتها وتحافظ عليها في عالم متشابك ومتعامد (يعتمد على بعضه البعض) ، فهناك شعوب متدينة تصنع خيارها لتشكل هويات تعتنق تعامدنا واعتمادنا على بعضنا البعض . وأنا ، كمسيحي يعمل في سياق إسلامي ، أشاهد يومياً أسباباً تحملني على التفاؤل في أن هذا سيستمر . وأخيراً يمكن القول بأن هذا العمل يعكس فضولاً علمياً حول حوادث يومية ومتكررة .

❋ ❋ ❋

1- Pew Center for the People & the Press, "Views of a Changing World," June 3, 2003, http: //people - press.org/reports/display.php3?ReportID=185

2 - Pew Research Center, "Views of a Changing World".

3 - The Class of Civilizations and the Remaking of World Order (New York: Touchstone, 1996) p. 20

في علم الاجتماع يعبر عنها بالهوية المناقضة (المغايرة) ، أي أننا نعبر عن هويتنا ليس بما نحن عليه ولكن بما لسنا نحن عليه . ولقد توسع هنتنجتون في هذا المفهوم إلى أبعد مدى .

4 - p. 47

5- p. 126

6 - p. 267

7 - p. 252

8 - pp. 262-265

9 - مصدر هام وثري بالعديد من مثل هذه المبادرات هو الكتاب Asource Book for Earth's Community of Religions, ed. Goel Berersluis (CoNexus press &Global Education Associates, 1995 rev.ed)

10- united Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization (UNESCO), "The Contribution of Religions to a Culture of Peace," Conferene held April, 1993, italics added, in Asource Book , P.181.

11- من منظور علماني فإن هذا من بقايا النظرة القديمة أن الأثرياء يمتلكون بركات إلهية .

-12 Kamran Mogid, “Global Capitalism in Crises: Globalization and Business for the Common Good Theology and jEconomics Working Together,” Interreligious insight : a Journal of Dialogue and Engagement, Vol 1, No.3 (July, 2003), P.18

-13 The united Arab Emirates A.D. 600 to hte present : ASocio- Discursive transformation in the Arbian Gulf (Gulf Book Centre, 2000), P. 423

-14 A Source Book, pp. 131-136. تم تدشين هذه الوثيقة للمرة الأولى تحت عنـوان. Declaration of a Global Ethic, وذلك في مؤتمر ١٩٩٣ لبرلمان ديانات العالم في شيكاجو في الولايات المتحدة الأمريكية .

-15 Dr. Daniel Gomesz- Ibanez, "Moving towards a Global Ethi" in Asource Book, P. 130.

-16 p. 133

-17 pp. 133-135

-18 Paul F. Knitter, Introducing Theology of Religions (Orbis Books, 2002), p. 10.

-19 James Rachels, The Elements of Moral Philosophy, 4th ed. (McGraw Hill, 2003), p. 1

20 - فعلى سبيل المثال تشير المصادر الهندوسية التقليدية إلى أن أوضاع غير الهندوس لم تعط الكثير من الاهتمام إلا في الحالات التي يتطلب فيها أن يصدر الملك أمرا يشأن واحد منهم ..

See Gavin D, Costa , the meeting of Religions and the Trinity (Orbis Books , 2000),PP.53&54.

21 - على سبيل المثال ، الحدود والمقيدات المتوقعة للحوار بين الأديان . . Christian Troll S.J.' “Christian - Muslim Relations in Germany, “Encounter : Documents forMuslim - Christain Understanding , No. 306 (June - July 2004), PP. 19-21.

22 - رغم أن هذا العمل يناقش أطروحات محمد إقبال إلا إنني طبقت هذين المبدأين على الهوية الدينية بدل العمليات التاريخية حيث أنها أداة مناسبة وتسهل فهم التجاذب القائم في تشكيل الهوية الدينية وتطورها

Marshall G.S hodgson, edited, with an . introduction and conclusion, by Edmund Burke , III, Rethinking world history : Essays on Europe, Islam , and World History (Camridge Univrsty press, 1993), P. 237.

-,23 Jorgan S. Nielsen, “Shariah, Change and Plural Societies, “ in Religion, Law and Society (Geneva, WCC Publications, 1995), 28 .

-24 Albert Hourani, the History of the Arab peoples (Faber and Faber , 1991), PP.307&308, speaking in particular about Muhammad ‘ Abduh’s Work .

25 - Tayyib Z. Al - Abdin, “The Implications of Shariag, Fiqh, and Qanun in an islamic State “ in Religion, Law and Society , p. 24.

26 - Hodgson, p. 237.

27 - Chase F. Robinson, Islamic Historiography (Cambridge University Press, 2003), p. 85.

28 - Huntington, p. 236.

- 29 Tonalix L. nettler , “Dhimmi” In The Oxford Dncyclopedia of the modern Islamic World, Vol. I (Oxford University Press, 1995), PP. 374&375.

30- Christopher Buck, "The Idntity of the Sabi'un : An Historical Quest, "The Muslim World, Vol. LXXIV, Nos. 3-4 (July - October 1984), P.178.

31 - يرى نيتلر أن مكانة الذميين غير ذات معنى في المجتمع الحديث.

nettler, PP.374 & 375.. Also see Cyril Glasse, . " Dhimmi," in the New Encyclopedia of Islam, (Altamira Press, 2001rev. ed.), P. 117.

32 - Knitter , pp. 64-68. Also see jacques Dupuis, S.J., Toward a Christian Theology of Religious Pluralism (Orbis Books, 1997).

33- S. Mark Heim, Salvations: Truth and Difference in Religion (Orbis Books, 1995), p. 7.

34 -. Patricia Crone and Frists Zimmermann, the Epistle of Salim Ibn Dhakwan (Oxford University Press, 2001), P. 197. See 195 ff. For a detailed discussion of these cateories.

35 – يمكن مقارنة التفسير الإباضي لهواري (القرن التاسع الميلادي) أو التفسير المرجعي لإطفيش (القرنين 14/13 الميلادي) حول الآية 62 من سورة البقرة ليجد استنتاجا مشابها للكاتبة .

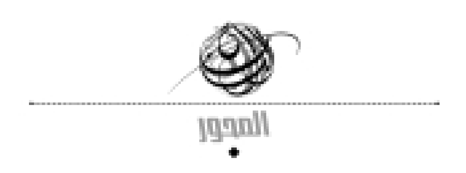
Dee Jane Dammen Mc Auliffe, Qur anic Christians : An . Analysis of Classial and Modern Exegesis (Cambridge University Press,1991), P. 290

36 - كما يتضح من المثال السابق ، استخدم الإطار القانوني للتفاعل بشكل إيجابي مع تعددية دينية متوسعة.

37– Dupues , p. 386, citing Edward Schillebeeckx, church: the Human Story of God (SCM Press, 1990), P. 164.

38- A Source Book, p. 132.





الأخلاق والعولمة

س.ج. كلرزمان(*)

1- في التمهيد :

تنتشر العولمة في سائر مجالات الحياة ، محدثةً تغييرات جذريّة. ولذلك فإنّ العلاقة بين البلدان الغربية والشمالية من جهة ، وبلدان الشرق والجنوب من جهة ثانية ، تحتاج إلى مراجعة وتجديد من جوانب متعددة سياسية وعُرفية وأخلاقية ، تتصل بالمبادئ والمشروعية. وكما سبق القول ، فإن هذه الظاهرة التي تستبطن متغيرات كثيرة، كان من أثارها زيادة التواصل الاقتصادي في العالم ، وفي الوقت نفسه زيادة التنافس، مما يدفع سائر البلدان لمحاولة تقوية مراكزهم في هذه العملية المعقدة ، فأين المقياس الذي لا يخضع للمصالح الفردية والشخصية على مستوى العالم ، إن لم يكن التضامن وتجاوز إثارة المتاعب؟ .

وما دام الأمر كذلك فإنّ المستويات السياسية والدينية والاجتماعية جميعاً مطلوب منها أن تشارك في النقاش حول الفوائد والمضارّ ضمن العمليات التطويرية الزاخرة .

2- تعريفات : (2-1) الأخلاق :

اعتبار الأخلاق مرشداً للعمل والتصرف هو جزء من الفلسفة التي تُعنى بأصول

(*) مفكر ألماني.

القيم والرموز الإنسانية ، وليس ذلك فقط ، بل إنها معنية بالعادات والأخلاقيات العامة ، والموضوعاتُ المركزية في الأخلاق تبحث في الدوافع والوسائل والآثار المترتبة على التصرفات الإنسانية ، وتتفرع على ذلك عدة مجالات أخلاقية، حسبما ينظر المتأمل إلى ثقل وأهمية كل من الموضوعات الثلاثة ، وبذلكً يمكن للدارس أن يحدّد علم الأخلاق بأنه نظرية لتسويغ مبادئ السلوك الإنساني وتحديدها. ولا شك أنّ الأخلاق في العادة نتاج تقاليد معينة وخبرات تاريخية ضمن جماعةٍ أو مجتمع معين .

(2-2) العولمة :

يأتي هذا المصطلح من الاقتصاد والسوسيولوجيا في الوقت نفسه، وهو يشير إلى تزايد العلاقات العابرة للدول والأمم في شتى المجالات. وقد بدأت هذه العملية بظهور الرأسمالية ، لكنها اكتسبت أهمية مزيدةً مع انهيار المعسكر الاشتراكي. ومع تكاثف العلاقات العابرة للحدود والقارات ، تظهر مسألة الاعتماد المتبادل.

(3-2) الأمم المتحدة :

منظمة تضم سائر دول العالم على ظهر الأرض (191) تقريباً. وأهم واجباتها ضمان الأمن الدولي وحفظ حقوق الشعب (بالقانون الدولي) وحفز التعاون الدولي، وحماية حقوق الإنسان .

3- المشكلة :

تطورت في العقود اللاحقة على نهاية الحرب العالمية الثانية أصول ومبادئ أخلاقية للتعاون والتضامن والتطوير على مستوى العالم ، لكنها ضعُفت في العقود الأخيرة وما عادت كافية لصنع سياسة عالمية للتطوير والتقدم ، ولذلك إذا اعتبرنا سياسات التطور العالمية ضرورية من وجهة نظر أخلاقية تكون النتيجة المنطقية الحاجة إلى استراتيجية جديدة لذلك ، وكما نفهم الأمر اليوم فإن فكرة الاستراتيجية ينبغي أن تأتي من الفلسفة الأخلاقية وبشكلٍ تشاوري وتضامني وشامل ، ويعني ذلك الحاجة إلى تعاون تخصصات أكاديميةً متعددة ، فالمسألة المطروحة إذن الدوافع الأخلاقية والمسوِّغات من وراء العولمة ، وفي أوساط الرأي

العام كان الشعار السائد حتى الآن : التضامن في مجال التحدث عن التعاون من أجل تقدم الأمم والشعوب ، ولولا المسوغات الأخلاقية الخاصة ، لما أمكن لسياسة التطوير أن تتحول في العقود الماضية إلى مجال مستقل ضمن مؤسسات الدول وسلوكها ، والمطلوب الآن التأمل في صلاحية مقولات الدول المتقدمة وتعهداتها للتلاؤم مع القواعد الدولية التي أكدتها الأمم المتحدة .

4- الجدالات :

(1-4) المناصرون للعولمة :

أ) التجارة والاقتصاد والنمو : يقول مناصرو العولمة إنها بالدرجة الأولى سبيلاٌ لإيجاد اقتصاد مؤهَّلٍ من خلال إزالة الحواجز أمام التجارة ، وأمام التنافس. وهكذا فجوهر العولمة هو توسيع تقسيمات العمل على المستوى الدولي، بحيث تنشأ أسواقٌ عالمية، وخدمات عالمية، واستثمارات عالمية؛ ومن ضمن ذلك انتقال التكنولوجيا ، وتبادل الاتصالات وشبكاتها. ويمكّن هذا الخيار الجديد الدول الأفراد من استعمال قواها الذاتية وزيادة مداخليها من طريق تلك التبادلية. وبسبب غياب الدعم تتصاعد إمكانيات المنافسة بين الدول الصناعية والدول النامية ، يقول كوفي أنان الأمين العام للأمم المتحدة : (تعني العولمة إزالة الحواجز والعوائق من أمام حركة السلع ورأس المال. ويقترن ذلك بتقدم تقني بارز ، وتراجع في تكلفة الإنتاج والنقل والاتصال وآليات المحاسبة وتبادل المعلومات) .

ب) فُرصٌ جديدة للعلاقات الدولية : تتكثف العلاقات بين الدول، وتظهر إمكانيات وفُرص نتيجة مبادئ الحرية والمساواة بين البشر واعتراف كل ثقافة بالثقافات الأخرى ، وتصبح حقوق الإنسان هدفاً يسعى إليه الجميع، فالعالم تنمو عناصره ويتقارب بعضها إلى بعض، وكذلك ناسه وشعوبه .

جـ) التقدم يعمل الاقتصاد وتعمل التقنية معاً في كل البلدان ، ويخلق ذلك تقدماً للجميع ويتدعم هذا التقدم بوسائل اتصال متجددة ومتاحة للجميع. ومن جهة أخرى يندفع الفقر وعدم المساواة والعجز إلى مقدمة الصورة. فلا تُعرض الأمور الزاهيةُ فقط؛ بل الوجوه الأخرى للناس والعيش ، وبذلك لا يرى المشاهدُ

(الوقائع) فقط ، بل إنه يحسّ بها ، وتعمل مؤسسات سائر الدول بعضها مع البعض الآخر ، فتجري مكافحة الجريمة بشكل جماعي.

د) الديمقراطية : تسود ديمقراطية السوق والديمقراطيات الداخلية وكذلك الديمقراطية في العلاقات بين الدول. ولا يعود هناك تناقض ضروري بين الحرية والضبط. وإذا كان البعد الاجتماعي للعولمة على هذه الدرجة من البروز، فلا يعود هناك سببٌ لدى أنصار العدالة والمساواة لمعارضة العولمة .

(2-4) اعتراضات خصوم العولمة :

أ) البُعد عن الناس : من خلال العولمة تضيع فردية الناس وتتأثر حرياتهم وخصوصياتهم. وتسود الوحدة، ويصبح الناس أرقاماً، وتختفي الطبقة الوسطى، كما تختفي التعدديات الثقافية والانتماءات ، وتؤدي العولمة أيضاً إلى ضياع التقاليد والثقافات المحلية ، التي تحفظ على الناس استقرارهم وطرائق عيشهم الأليفة والمعروفة ، والمثلُ على ذلك تقاليد وعيش الواحات في الجزائر، والتي توشك أن تختفي ولا علة لذلك إلاّ أن الجزائريين بعد الاستعمار الفرنسي كان عليهم أن يعملوا لدى المستعمرين. وبذلك فإن العولمة تحوّل الثقافات المحلية إلى فولكلور. وحتى عادات المائدة ، وثقافة الطعام تغيرت وتبدلت (من خلال الهامبورغر والماكدونلد ... الخ).

ب) الخطر على السوق المحلية : إن المصير إلى عولمة الاقتصاد الزراعي، يعني تدمير العالم الزراعي وتطوراته التي استوعبت الناس واستوعبوها. صحيحٌ أنّ هناك إيجابيات معيّنة في عولمة صناعة الغذاء. لكنّ المحليات تختفي بسبب ذلك. ويقود التعولُم الغذائي إلى اختفاء الكثير من أصول وجذور الاقتصاد النباتي. وفي الوقت الذي تختفي فيه العناصر الغذائية المحلية، يجري احتكار العناصر المطوّرة من جانب المتقدمين والشركات الكبرى، ويصبح الإنسان ضحية الأعمال الكبيرة.

جـ) ضعف الدولة وعجزها عن إدارة الشؤون المحلية. ويرى معارضو العولمة أن تكثّف التواصل على المستوى الدولي، يحدُّ من قدرة الدولة على التأثير في الخارج وفي

الداخل، وبخاصة أنّ اقتصادها باعتباره جزءاً من السوق العالمية، يصبح خارج الضبط والتحكّم. ويخلُق ذلك إمكانيات تعرض الاستقرار السياسي والاقتصادي للاضطراب. كما يؤدي هذا الضعف إلى بروز الفروق الاقتصادية والاجتماعية وممارسات عدم المساواة بين الدول والفئات. أما السياسات الخارجية والأمنية فتواجه تحديات جديدة.

د) المال والقوة : وتسود المجتمع قيمٌ ماديةٌ بحتة. وتتعاظم قوة الشركات الكبرى، وترتفع الأسعار. ويصبح التفكير الإنساني النقدي في المرتبة الثانية. وهكذا فإن العولمة قد توصل إلى استعمار من نوع جديد من خلال رأس المال الكبير. وكما سبق القول؛ فإنّ التفاوت في تملك رأس المال، والحرية الكبيرة في حركته واستعماله؛ كلٌّ ذلك يؤدي إلى تهديد الاستقرار السياسي والاجتماعي. ويمكن للمتحكمين بالسوق أن يعزلوا ويحاصروا دولاً ومناطق. والمعروف أنّ الأموال التي تتحرك في العالم ومن حوله لا تعقدُ ذلك من أجل استثمارات محدَّدة؛ بل للمضاربة والربح. فالبشر العقلاء فقط يمكن أن يتّسموا بالقناعة. أما رأس المال، فلا يعرف ذلك.

هـ) آثار بيئية : تحد ث أمورٌ بيئيةٌ مدمرةٌ للعالم ومن فيه، كما هو واضحٌ اليوم. تغيُّر المناخ الذي يؤدي إلى ارتفاع منسوب مياه البحار، وازدياد الأقاليم الجافة والصحاري، وتضاؤل مآخذ المياه العذبة. واختفاء أو تضاؤل التعددية الجينية والثراء الجيني. فالتقدم التكنولوجي يزيل من ألف إلى عشرة آلاف مرة أسرع أنواعاً جينيةً و أجناساً، ما كانت تزول أو تتضاءل بالتطور الطبيعي. وعوامل التعرية الناجمة عن قطع الأشجار ويباسها والإساءة إلى المساحات الخضراء والمزروعة بسوء الاستعمال أو بالبناء عليها؛ كلٌّ ذلك يخفّض منسوب المياه الجوفية، ويوسّع الصحارى، ويتسبب في تراجع المحاصيل، وفي الفقر والجوع.

و) احتمالات الأخطار: يستخدم الإرهابيون ودعاة العنف العولمة من طريق الدخول في الشبكات واستعمالها، كما استعمال وسائل الاتصال الأخرى، ومصادر التمويل، والإنترنت، والهواتف المحمولة.

وهناك ثلاثة أنواعٍ من المخاطر في تقنية وسائل الاتصال: استخدام وسائل الاتصال المتطورة لزيادة الضبط والضغط على الاقتصاد وعلى الحريات أو من جانب جماعات إرهابية. والأمثلة على ذلك: الموادّ الهائلة الحجم التي يدخلها اليمينيون المتطرفونَ واليساريون المتطرفون والأصوليون على الإنترنت. وتقوم الولايات المتحدة بمراقبة شبكات الهواتف في العالم من طريق Echelon. والخطر الثاني يتمثل في اختراق الشبكات من جانب الراديكاليين إمّا للسيطرة أو للتدمير. والخطر الثالث الإرهاب الإلكتروني، ويتمثل باستخدام الوسائل التكنولوجية للإساءة إلى صحة الناس أو إلى اقتصادهم أو إلى المجرى العادي لحياتهم.

5- الأخلاق والعولمة: الضرورات.

ولا بد من تطوير قيم اقتصادية أخلاقية. وقد صار واضحاً ما هي الأبعاد التي ينبغي أن يتابعها الناس العقلاء لتحقيق هذا المشروع العالمي. والواقع أنّ عدم الإقدام على ذلك حتى الآن أوجد حالةً من اليأس المُريح، والعجز الذي نال من النُخبَ كما من الناس العاديين. والواقع أنّ الأخلاقية الاقتصادية تتطلبُ استعداداً وعملاً من كل الأطراف: الجمهور، والاقتصاديين، والسلطات. فالقوى الاقتصادية الكبيرة في المجتمعات النامية، والتي يقل فيها الضبط والربط، مدعوون لتحمل المسؤولية مع الناس، ماداموا حريصين على الاستقرار لاستمرار أرباحهم. فأولئك الذين يريدون سوقاً عالمية، يكون عليهم أن يقبلوا نوعاً من الضبط للتناصر والتنافس على السلع والأسواق. إنّ المهتمين بالمجتمعات المدنية العالمية، يكون عليهم أن يلقوا المسؤولية كلها على عاتق الدول والسياسيين؛ بل أن يعملوا من جانبهم ويتعاونوا من أجل عالم أفضل بأخلاق وقيم عالمية. ثم إنه يكونُ على العقلاء والمتنورين من دُعاة السوق أن يعلموا أنّ السياسات التنموية العاملة هي جزءٌ من المشروع الإنساني والمدني العالمي.

6- الأخلاق والعولمة: الآفاق.

البشر هم الذين أرادوا العولمة، وهم الذين صنعوها. ولذلك يستطيع البشر أيضاً أن يغيروا فيها وأن يعدّلوا مساراتها، وأن يوجهوها حسب مصالحهم العامة. الحرية

والمساواة قيِّمتان يكون علينا جميعاً الانطلاق منهما، إذا أردنا أن نضع العولمة الاقتصادية والسياسية على الطريق الصحيحة.

ولن يستطيع التأثير في مسار العولمة غير أولئك الذين يملكون تصورات قيمية ورؤى تقع في ما وراء الاقتصاد. ولن نتمكن من العيش معاً في هذا العالم إلاّ إذا قادتنا قيمٌ تعدديةٌ للقبول والاعتراف بالاختلافات الثقافية والاقتصادية والسياسية. وقد قال الدكتور أوتمر إيسنغ مدير البنك الأوروبي للتثمير: إنه لفهمٌ أخلاقيٌ غريب، لجوء النخب الاقتصادية لاستيراد العقول من البلدان النامية- وفي الوقت نفسه إقفال الطريق أمام منتجات تلك البلدان! الإنسان هو القيمة الرئيسية والباقية. ولذلك فالسوق الناجحة هي التي تتفهم الناحية الأخلاقية للمسألة الإنسانية، وتضع الإنسان في موقعه اللائق به وسط عملية العولمة: فالسياسة والاقتصاد، على حد سواء، إنما كانا من أجل الإنسان. وعندما يلاحظ الناس أنّ العولمة تتجاهلهم أو أنهاً حتى ضدهم؛ فإنهم يميلون للعنف أو التجاهل أيضاً، ويصبحون أقلّ حماساً للديمقراطية ودولة القانون. وفي هذا الصدد قد يكون مناسباً وجود مؤسسة عالمية مهمتها معالجة مسائل الدول المدينة ديناً كبيراً. إذ لا شكّ أنّ هذه المسألة تضعُ سِمةً المسؤولية على وجه اقتصاد العولمة.

إنّ الذي يخوض حواراً، عليه أن يقتنع بأنّه ليس وحده في امتلاك الحقيقة. قال جورج غادمر: إنّ من يخوضُ حواراً حقيقياً، إنما يحملُ في خَلده إمكان أن يكون محاوره على حق!

7- الخاتمة:

أياً تكن إغراءات العولمة، فإنها لا يصح أن تقود إلى استعمار العالم الثالث برؤوس الأموال وبالصناعة من جانب العالم الغربي.

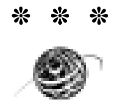
أنصار العولمة يتحدثون عن الفُرص. ونقّاد العولمة يحذرون من التطورات السلبية، وينبهون إلى التحديات والمخاطر. والنقد هو نوعٌ من نظام الإنذار، الذي يكون على السياسين والاقتصاديين أن لا يتجاهلوه. فهناك أناسٌ يقررون ويربحون كثيراً من وراء قراراتهم، وهناك أناسٌ كثيرون يكونون شاءوا أم أبوا جزءاً من تلك القرارات.

والعالم مسرحٌ كبيرٌ للتغيير منذ أيام المصريين القدامى، ولن يتوقف عن ذلك، فيكون علينا أن نضع الأمور في نصابها من أجل مصالح الجميع. ثم إنّ تحركات الشعوب الكبيرة غيرت وجه العالم: من أباطرة وإمبراطوريات العالمين القديم والوسيط، وإلى مسلمي الأندلس، وحروب نابليون؛ كلُّها كانت أعمالاً تغييرية من أجل الوصول إلى شيءٍ من النظام والانتظام. ولا تختلف العولمة عن ذلك. فالقوى الجديدة مثل التجار ورجّال الأعمال والسياسيين. . الخ، كلُّهم يبحث عن وسائل للتعبير عن رغباته ومصالحه ومطامحه. وقد وصل الأوروبيون في العقود الأخيرة إلى تطورات يمكن اعتبارها أَوْربةً تضمُّ عشرات الدول والشعوب في تحالفٍ وثيق بالحرية وبالمساواةً. ولا شكَّ أنّ البعض تضرر من إجراءات مثل إسقاط الحوًاجز وًتوحيد العمق؛ لكنّ هذا الضرر الضئيل يجري تحمُّلُه من أجًل المنافع الكبرى المترتبة على الدخول في الاتحاد الأوروبي. ولا شكَّ أنّ الحالة الاقتصادية الجيدة للإنسان، والحرية السياسية كلتيهما مطلوبتان؛ لكنهما ما عادتا كافيتين. إذ لا بد من إزالة المخاوف، ومن إعطاء الأمل بالمستقبل. وقد تمكنت أوروبا من ضرب تلك المخاوف إلى حد بعيد. فالأوروبيون، الذين يعيشون في كيانات مستقرة وديمقراطية، يحشُّون بالحريةً والأمان، بسبب الضمانات الكبيرة والشاملة الّتي يتمتعون بها في الداخل والخارج.

واستناداً إلى مساعي وطموحات العولمة الجادَية يمكن القول إنه إذا كانت العولمة تعني القوانين الديمقراطية، والمساواة، والراحة الاجتماعية لكل البشر؛ فإنّ العولمة ينبغي أن تؤيَّد. فكل أصدقاء العولمة وخصومها مطلوبٌ منهم أن يضعوا نصب أعينهم خدمة الناس.

الأمم المتحدة واليونسكو، أدوات لخدمة الناس. وكل من يقول بالعولمة، يقول بوحدة الإنسانية ووحدة مطامحها، وكما قال بيتهوفن في «أغنية للفرح»: (أكرم الناس يصبحون إخوة). وكما سبق القول؛ إذا كانت العولمة تؤدي إلى مزيد من الحرية والديمقراطية لهم أياً كان جنسهم أو دينهم أو انتماؤهم القومي، فإنها ينبغيً أن تُدعم، لتكون قوةً فاعلةً وعاملةً في خدمة بني البشر.

* * *





العقل والعدل والأخلاق
مرايا اللغة والدين والفلسفة

فيصل الحفيان(*)

توطئة :

سأتناول «العقل والعدل والأخلاق» من ثلاثة جوانب: أولها: التأسيس الدلالي لهذه الألفاظ من خلال وضعها أمام مرايا لغوية، تمهيداً للتأسيس الاصطلاحي بوضعها مرة ثانية أمام مرايا الدين والفلسفة، ثم انتقل من بعد إلى مرايا من نوع آخر (متقابلة)، تبغي كشف الجَدل القائم بينها، وما يربطها من علاقات بينيّة.

كانت عيناي وأنا أقلّب الفكر في ما أكتب على عدد من الجهود السابقة، منها ذلك الدرس المعمّق والطويل الذي اضطلع به محمد عابد الجابري، وتجلّى في سلسلته المتصلة بـ «العقل العربي» تكويناً، وبنية، ثم منعوتاً بـ «السياسي» و«الأخلاقي» وقد أمكنه أن يقارب هذه المفردات من زوايا عديدة مقاربات علمية منهجية، مستنداً في ذلك إلى مراجع ومصادر غنية ومتنوعة، عربية، وأجنبية ، رجعتُ إلى بعضها، وتوقفتُ عندما أريده منها. كما لم تغب عني دراسات أخرى من مثل الدراسة التي قدم بها د. حسين القوتلي لكتابي الحارث المحاسبي «العقل» و«فهم القرآن»، ودراسات أخرى تضمنها كتاب د. «رضوان السيد» «الأمة والجماعة والسلطة».

(*) باحث وكاتب من سورية، منسّق معهد المخطوطات العربية بالقاهرة.

حرصت على ذكر هذه العناوين لأدل على أني وضعت في حسباني ما كتبه هؤلاء، وأفدت منه من ناحية، وحاولت أن أضيف إليه أو أعمّقه أو أناقشه أو أثير فيه أو حوله بعض الأسئلة الجديدة، إذ لا يخفى أن مسألة التأسيس وتحديد المفاهيم مسألة قابلة للنظر باستمرار.

1

مرايا اللغة (الدلالات)

يقول ابن فارس: «العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد، يدل عظمه على حُبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة. من ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل»[1].

وينقل عن الخليل: «العقل نقيض الجهل. يقال: عقل يعقل عقلاً، إذا عرف ما كان يجهله قبل، أو انزجر عما كان يفعله..»[2].

يكشف النص الأول عن أصل واحد لمادة (ع.ق.ل) ، وإن احترز بلفظ «عظمه» عن دلالة أو دلالات أخرى. أما النص الثاني المنقول عن الخليل فيخرج من إسار الدلالة اللغوية (الحسية) الضيقة البسيطة والمباشرة إلى أفق أوسع. فإذا كان «الانزجار» داخلاً تحت «الحبسة» فإن «المعرفة» لا يمكن إدخالها تحت أصل ابن فارس إلا بافتعال ظاهر. كأن الخليل قد تمكن مبكراً من إدراك التطور الدلالي للمادة، ووضع يده عليها، فالعقل ليس ذلك الشيء الذي يحبس أو يمنع صاحبه من الوقوع في الأقوال والأفعال الذميمة، بل هو أعلى من ذلك، إنه «نقيض الجهل» أو هو الذي يعرِّف صاحبه ما كان يجهله، والمعرفة - بلا شك - أشمل نفعاً وعائدة على الإنسان من مجرد الابتعاد عن الخطأ أو ذميم القول والفعل. على أن هذا الفهم لا يسلم لنا إذا أكملنا مقولة الخليل: «أو انزجر عما كان يفعله»، وبخاصة مع وجود «أو» التي تفيد التخيير أو التساوي، ولو كانت الواو مكان «أو» لاستقام الأمر بجعله من قبيل عطف الخاص على العام أو نحو ذلك، ولقلنا - دون تردد أو حذر - إن الخليل قد خطا خطوة واسعة في تطوير الدلالة اللغوية لـ «عقل» أو التعبير عنها، إذ إن قوله يجعل

من «العقل» ليس مجرد حابس أو رابط لصاحبه، بل هو الفهم الذي يعني الخير بأوجهه المختلفة، إقداماً وإحجاماً، فعلاً وكفّاً. وقد يمكننا أن نساوق ابن فارس فنقول: إن العقل هو ذلك (الشيء) الذي يحبس مساحة الجهل لدى الإنسان ويقيدها، مما يعني ضرورة اتساع مساحة المعرفة عنده.

إن الأصل الواحد الذي أشار إليه ابن فارس (الحبسة أو ما يقاربها) يرجع إلى قولهم: «عقلت البعير أعقله عقلاً، إذا شددت يده بعقاله، وهو الرباط»[3] وهي دلالة حسِّية مشخَّصة. وفي الحديث السائر: اعقلها وتوكل، أي اربطها. ومن هذه الدلالة (الحسية) قالوا: «عقل الطعام بطنه، إذا أمسكه. والعَقول من الدواء: ما يمسك البطن. واعتقل رمحه، إذا وضعه بين ركابه وساقه. واعتقل شاته، إذا وضع رجلها بين فخذه وساقه فحلبها، واعتقل لسان فلان، إذا احتبس عن الكلام.. وعقل الظبي يعقل عقولاً، إذا امتنع في الجبل»[4]. ويلاحظ على هذه الأمثلة كيف تطور استخدام المادة وتلوّن، لكن ظل «الربط» وما يتصل به من إمساك واحتباس وامتناع يجمع بينها.

ويفسر بعضهم العقل بـ الحفظ فقد قيل: «عقلت دراهمي»[5] أي حفظتها، وهذا (الحفظ) متطور أيضاً من الحبسة أو الربط، فعقل الناقة يحفظها على صاحبها، فلا تبعد ولا تهيم، فتضيع، وعقل البعير يمنعه من أن يثور، فيؤذي أو يُؤذى، مما يحفظه أيضاً على صاحبه. إن «الحفظ» شديد القرب من «الربط» في حياة العرب وبيئتهم.

ويفسره بعضهم بأنه «الجمع» فقد قالوا: «عقلت البعير، إذا جمعت قوائمه»[6].

لقد وقع ابن فارس حقّاً على الأصل الأول أو الدلالة الأولى للمادة، كما أن الخليل لم يغفل عنه أو عنها، لكنه (أي الخليل) رأى في الحفظ أصلاً جديداً موازياً، خلع إهاب «الحبسة» واستقل بنفسه، بدليل أن ابن الأعرابي علَّل لإطلاق «عقيلة» على كريمة القوم بأنها عقلت (أي منعت) صواحبها عن أن يبلغنها. أثبت ذلك ابن فارس نفسه، ثم نقل عن الخليل (مرة أخرى) سبباً آخر، قال (أي الخليل): «بل معناه: عقلت (أي حفظت) في خدْرها»[7].

نحن – إذن أمام ثلاث دلالات لغوية: الحبسة أو الربط أو المنع، والحفظ، والجمع.

الأولى أصل الأخيرتين بلا شك، لكن لها ظلالاً، تجعلها أحياناً غير مقبولة، فقد ذكر العسكري أن الله لا يوصف بالعقل إذا كان العقل مأخوذاً من عقل البعير، إذا شدَّه فمنعه من أن يثور، لأنه «لو كان العقل منعاً لكان الله عاقلاً (أي حابساً) لذاته»[8]. أما الثانية (الحفظ) فهي خلو من تلك الظلال، ولهذا ارتُضيت مع الله سبحانه، ولم يُتحرج منها. وكذا الأمر في تاليتها (الجمع).

وإذا كانت الدلالات الثلاث متشابكة، وتستصحب «الحسي» و«المشخص» فإن الدلالة الرابعة (المعرفة) نقلت المادة (العقل) - كما سبق - نقلة جديدة عن طريق المعنوي والتجريدي، لكن ثمة خيطاً يشدها إلى الأصل، فالعقل - عبر الدلالة الأصلية (الحبس) يقيد ويجمع ويحفظ ما يصل إليه عبر الحواس، ويعمل فيه قوته بوصفه أداة أو قوة للتحليل والتركيب وتجريد الصور والمعقولات واكتشاف العلاقات، وهكذا يقترب أو تقترب منه دلالة المعرفة والفهم والتمييز والاكتساب لتتراكم من بعد دلالاته الاصطلاحية المعقدة والمصبوغة بالثقافات والمعارف المختلفة.

وليست كلمة «العقل» وحدها في دلالتها الأخيرة هذه (المتطورة) بل هناك كلمات أخرى مرادفة، منها: الأدب، والنُّهى، والحجى، والذهن، والفكر، والفؤاد، والقلب، واللب. وبعض هذه الكلمات قرآنية، استخدمها القرآن بديلاً لـ «العقل»، مثل: الفؤاد، والقلب، واللب، والفكر (بعضها بهذه الصيغ نفسها، وبعضها بصيغ أخرى مشتقة من موادها الأصلية)، علماً بأن «العقل» هكذا بصيغته (اسماً) لم يُستعمل فيه.

على أن هذا الترادف (الاستعمالي) لا يمنع من وجود فروق دقيقة بين كل لفظ وآخر، فقد فرَّق العسكري بين العقل واللب، والعقل والأدب، والعقل والنهى، والعقل والحجا، والعقل والذهن[9].

ومن مرادفات العقل أيضاً: العلم، والنفس، ولكن الكلام في ذلك يدخلنا في الدلالات والمفاهيم الاصطلاحية، لذا سنؤجله إلى موطنه.

يقول ابن فارس: «العين والدال واللام أصلان صحيحان، لكنهما متقابلان كالمتضادين: أحدهما يدل على استواء، والآخر يدل على اعوجاج. فالأول: العدل

من الناس: المرضيُّ المستوى الطريقة ... والعدل: الحكم بالاستواء. ويقال للشيء يساوي الشيء: هو عدله.. والمشرك يعدل بربه.. كأنه يسوّي به غيره.. والعدل: نقيض الجور «ويوم معتدل، إذا تساوى حالا حرِّه وبرده. وثانيهما: يقال في الاعوجاج: عّدْل، وانعدل، أي انعرج»[10].

المادة – إذن – من المواد المتضادة، أي تلك التي تدل على الشيء ونقيضه، وهي ظاهرة معروفة في العربية .. ومن أمثلتها: جلل، للعظيم والحقير، وجَوْن، للأبيض والأسود. وبيِّن أن دلالة «نقيض الجور» هي المرادة في سياق موضوعنا. وهي دلالة يحتويها رداء الأصل الأول (الاستواء) الذي يدل على استقامة واعتدال بين شيئين، في حين أن الجور (الظلم) هو الميل عن الطريق. وإذا كان ابن فارس قد فسّر الاستواء بأنه الاستقامة والاعتدال بين شيئين، فإن العسكري قد لمح بينهما فرقاً: «الاستواء تماثل أبعاض الشيء ... ونقيضه التفاوت، وهو أن يكون بعض الشيء طويلاً، وبعضه قصيراً، وبعضه تاماً وبعضه ناقصاً والاستقامة: الاستمرار على سننٍ واحد. ونقيضها: الاعوجاج، وطريق مستقيم: لا اعوجاج فيه»[11].

إن ما يكشف الفرق بين الاستواء والاستقامة نقيضاهما: التفاوت والاعوجاج. وأحسب أنهما (النقيضين) ملموحان في المادة (ع.د.ل) فالعدل : استواء على مستويات متعددة: المقاييس التي يلجأ إليها العادل، فهي واحدة لا تفاوت فيها من أي نوع، والمعدول (المحكوم) بينهم، فهم جميعاً على قدم المساواة لا تمييز بينهم. والعدل: استقامة: يلتزم فيها العادل (الحاكم أو من يقوم مقامه) طريقاً واحداً لا اعوجاج فيه (مستوياً) لا يميل فيه لأحد، ولا ينحرف في اتجاه.

وأحسب أيضاً أن ما يجمع المعنيين معاً (الاستواء والاستقامة) هو المَثلَية، المثلية في مقابل التفاوت، والمثلية في مقابل الاعوجاج. ولهذا فرق العسكري بين العدل والفداء، بأن هذا الأخير «ما يجعل بدل الشيء لينزل على حاله التي كان عليها، سواء كان مثله أو أنقص منه، وأن الأول ما كان من الفداء مثلاً لما يُفدى منه. ومنه قوله – تعالى – : (ولا يقبل منها عدل) »[12] إن المثلية – كما يبدو – من النص هي العنصر الأبرز في مادة (ع.د.ل).

ولهذا جاء في المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية: «عدَل في أمره عدلاً: استقام. وعدل في حكمه: حكم بالعدل. وعدل الشيء: قوَّمه. وعدل فلاناً بفلان: سوَّى بينهما». فالعادل إذن «هو المستقيم الذي يسوي بين الناس، ويحترم حقوقهم، ولا يخضع لميل أو هوى، ولا يجور في حكمه على أحد»[13]. وعلى هذا جاء تعريف مسكويه لـ «العادل» بأنه «هو الذي من شأنه أن يساوي بين الأشياء غير المتساوية»[14] وهو تعريف يقترب كثيراً أو يباشر معنى المثلية الذي أشرت إليه.

وذكر صاحب المعجم الفلسفي أن «العدل» إذا كان نعتاً للشيء (غير العاقل) دلّ على المثل والنظير والمساوي أو على المطابق للحق الوضعي، أو الحق الطبيعي، كالجزاء فإن وصفه بالعدل يدل على مطابقته للحق .. وإذا كان نعتاً للعاقل دل على اتصافه بالإنصاف، أي على حكمه بالعدل لإعطاء كل امرئ ماله وأخذ ما عليه[15]. وفي هذا الأخير (معنى الإنصاف) تطوُّر عن المعنى الأصل، إذ الإنصاف ثمرة لـ «التسوية».

يقول ابن فارس : «الخاء واللام والقاف أصلان: أحدهما تقدير الشيء، والآخر ملاسة الشيء .. من ذلك (الأول) الخُلق، وهو السَّجيَّة، لأن صاحبه قد قُدِّر عليه. والخَّلاق: النَّصيب، لأنه قُدِّر لكل أحد نصيبه.. والخُلُق، خَلْق الكذب .. وهو اختلاقه. وتقديره في النفس»[16].

يبدو من النص أن الأصل الأول (التقدير) يجمع الأمرين الخَلْق، أي الإيجاد، والخلّق، أي السجية، فكل منهما تقدير، الايجاد يسبقه تقدير، والسجية كذلك، هي مقدرة على صاحبها، أو مقدر صاحبها عليها. وقد كان العسكري أوضح في التعبير عن هذا الجمع بين الخَلْق والخُلُق حيث يقول في سياق التفرقة بين الفعل والخلق والتغيير وبعد أن يسوق أمثلة: خلقت الأديم إذا قدرته خفاً أو غيره، والخُلق: العادة التي يعتادها الإنسان، ويأخذ نفسه بها على مقدار بعينه.. والمخلَق : التام الحسن، لأنه قُدر تقديراً حسناً، والمتخلِّق: المعتدل في طباعه، وسمع بعض الفصحاء كلاماً حسناً، فقال : هذا كلام مخلوق، يقول : «وجميع ذلك يرجع إلى التقدير»[17].

بل إنه (العسكري) يرى أن (خ.ل.ق) أصل واحد لا أصلان، كما يرى ابن فارس، هو التقدير، إذ إنه يدرج تحته في السياق المذكور آنفاً أمثلة من مثل: خلق

الثوب وأخلق: لم يبق منه إلا تقديره، والخلقاء: الصخرة الملساء، لاستواء أجزائها في التقدير. واخلولق السحاب: استوى. [18] وهذه أمثلة أدرجها ابن فارس تحت الأصل الثاني عنده (ملاسة الشيء).

على أن هذه الكلمة ليست وحدها في دلالتها، ثمة أيضاً كلمة أخرى قرنها الجابري بها هي «أدب»، كلتاهما يعبّر بها عن الأوصاف التي يوصف بها السلوك البشري: لكنهما – في ما يرى – غير مترادفتين مع أن الواحدة منهما قد تنوب مناب الأخرى في كثير من الأحيان. ولأنهما غير مترادفتين فإن ثمة فرقاً دقيقاً بين عبارة (أو تركيب) « سوء الخلق» و«سوء الأدب» قد لا يلمسه المرء لأول وهلة، لكن هذا الفرق يكشف عن نفسه بوضوح في عبارات أخرى، مثل: «ولد مؤدب» أو «قليل الأدب» يقول الجابري: «فنحن لا نستطيع – على صعيد المألوف – أن نضع مكانها: «ولد مخلق» أو قليل الخلق»[19]. والفرق الذي يقصده هنا وارد من قبل أن الخلق فطري، أو غرزي، هامش الكسب فيه ضيق ومحدود، في حين أن الأدب كسب وتعليم كله. وعليه فإن (مُخلَّق) بما تشير إليه الصيغة المأخوذة من «فَعَّل» غير ملائمة في هذا السياق، وكذلك الأمر في كلمة «الخُلُق» مقترنة بـ «قليل» فكل إنسان لديه خُلق فطره الله عليه، كريم أو غير كريم، فالقلة والكثرة غير واردة.

ولعل في نص ابن فارس الذي أدرج السجية (الخلق) ضمن أصل «التقدير» الذي رسمه للمادة، ونص العسكري الذي جعل «التقدير» ملاك المادة كلها ما يؤيد فطرية الخلق وغرزيته. نستعيد ما قاله ابن فارس في هذا الغرض تحديداً: «ومن ذلك الخلق، وهي السجية، لأن صاحبه قد قدر عليه». كأن الخلق سابق على الإنسان، أو أن الإنسان تال له، أعني أن الإنسان مقدر على الخلق، وليس الخلق مقدراً على الإنسان.

ويقترب ابن منظور بنا أكثر من دلالة الخُلق عن طريق الربط مع الخَلق، كأنه يجسد لنا المعنوي، ويشخِّصه، فيقول: «وحقيقته (أي الخُلق) أنه لصورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها، بمنزلة الخَلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها. ولها (أي النفس) أوصاف حسنة وقبيحة. والثواب والعقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة»[20].

وإذا كان الخُلق غرزياً أو فطريًّا مقدراً من الخالق، كالخلقة التي لا شأن للإنسان بها، فكيف ساغ للعسكري (في نصه الذي أوردناه آنفاً) ونستعيده هنا مرة أخرى: «والخُلُق : العادة التي يعتادها الإنسان، ويأخذ نفسه بها على مقدار بعينه»[21] أن يجعل منه عادة، والعادة من العَوْد الذي يعني – كما هو معلوم – تكرار الأمر. وهو ما عَبَّر عنه ابن فارس بأنه «تثنية في الأمر»[22].

يبدو أن العقل اللغوي العربي، وعلى الرغم من تقريره غرزية الخُلُق وفطريته، يرى أن الإلحاح على أمر ما وتكراره قد يجعل منه خلقاً، مصداق ذلك ما قاله ابن فارس: «والعادة: الدربة والتمادي في شيء حتى يصير له سجية» واستشهد على ذلك بـ «الزموا تقوى الله واستعيدوها»[23] أي تَعَوَّدُوها. وليس ذلك أي العقل بدعاً. فثمة ما يؤيده – إن صح التعبير – لدى الفكر الفلسفي، على إطلاقه.



مرايا الدين والفلسفة (الاصطلاحات)

تعد كلمة «غريزة» قاسماً مشتركاً في تعاريف العلماء المسلمين المشتغلين في العلوم الدينية لـ«العقل». فالإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ) يقول: «العقل غريزة، والحكمة فطنة»[24].والمحاسبي (ت 243هـ) يرى في العقل «غريزة (أيضاً) وضعها الله – سبحانه – في أكثر خلقه»[25].وأبو الحسن التميمي (ت 371هـ) يستبدل بغريزة كلمة «نور»[26].وينقل الماوردي (ت 450هـ) رأياً يقول بأن «العقل هو العلم بالمدركات الضرورية»[27]، ويصحِّحه.ويختار إمام الحرمين الجويني (ت 478هـ) كلمة «صفة» ويرى أنه «إذا ثبتت تأتَّى التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات»[28].

وغرزية العقل في الإنسان تعني – كما فهم د. رضوان السيد «أن فيه (أي في الإنسان)، يكمن بدؤه، كما تكمن نهايته، شأنه في ذلك شأن الدوافع أو الغرائز الأخرى من مثل الأكل والشرب» كما أنها تعني «الشيوع في الإنسان من ناحية، وتساوي الناس فيها من ناحية أخرى»[29].

ولعل خير ممثل لهذا الفهم الحارث بن أسد المحاسبي، فقد ترك رسالة مستقلة في «مائية العقل وحقيقة معناه» كما عرض للعقل في كتابه «فهم القرآن» وكتبه الأخرى. ولهذا سنتوقف عنده قليلاً حتى تتضح صورة العقل في ذهن العلماء المسلمين.

يرى المحاسبي – كما سلف – أن العقل «غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية، ولا بحس، ولا بذوق، ولا طعم.. وإنما عرَّفهم الله إياها بالعقل عنه »[30]. ويؤكد هذا المفهوم في موطن آخر: «والذي هو عندنا غريزة، والمعرفة عنه تكون»[31].

العقل – على وفق رؤية المحاسبي – فطرة فطرها الله في العقلاء من خلقه، وهم أكثرية. وعن هذا العقل الغرزي ينتج ما سماه (المحاسبي) بـ «الفهم لإصابة المعنى، وهو البيان لكل ما سمع .. أو مسّ أو ذاق أو شَمَّ» كما ينتج ما سماه بـ «البصيرة والمعرفة »[32]. «فهم البيان» هذا مشترك بين أهل الهدى والضلالة، و«فهم البصيرة» هو الفهم (أو العقل) عن الله تعالى، وهو أعلى درجة. ولذلك فإن «من زال عن ذلك ومعه غريزة العقل التي فرق الله تعالى بها بين العقلاء وغيرهم، فهو غير عاقل عن الله عز وجل، وهو عاقل للبيان الذي لزمته من أجله الحجة»[33].

العقل – إذن – عند المحاسبي ثلاثة: عقل غريزة، وهو تلك الملكة التي تفرق بين العاقل والمجنون، وعقل فهم، ويشترك فيه العقلاء من المؤمنين وغيرهم، وعقل بصيرة، وهو للعقلاء حقاً الذين فهموا الفهم الحق عن الله. فسمعوا وانتهوا. وهذان الأخيران ثمرة الأول.

وضع المحاسبي نظرية متكاملة في العقل يمكن جمع أطرافها من مؤلفاته آنفة الذكر، وغيرها مما لم نذكره، وأهم ملامح هذه النظرية:

أ– تقسيم العاقلين إلى أربع فرق:

– فرقة عقلت، فأطاعت وخشعت.

– وفرقة عقلت، ثم جحدت كبراً وعناداً من أجل الدنيا.

– وفرقة عقلت، ثم طغت، فعميت، وظنت أنها على حق، وهي على باطل.

– وفرقة عقلت، ولم تجحد، ولكنها عصت وضيعت.

هذا التقسيم مرتبط بأنواع العقل عند الرجل. الفرق الأربع - بداهة - لديها عقل الغريزة، الأولى منها هي التي امتلكت أزمَّة العقول الثلاثة، ففهمت (عقل الفهم) ثم بصرت (عقل البصيرة) والثلاثة التالية عقلت ففهمت، لكنها إما استكبرت فعطَّلت فهمها فكأنها لم تجاوز عقل الغريزة، وإما طغت وأعجبت فقلبت الفهم إلى نقيضه، فأنكرت، وإما ضعفت فعصت وضيعت.

ب- تقرير تفاوت العقل عن الله:

والعاقلون عن الله هم المنتمون للفرقة الأولى، لكنهم متفاوتون في الدرجة، فثمة من يخاف الله، وهو العاقل، وثمة من يخاف منه، وتجتمع في قلبه قوة اليقين به، وحسن البصر بدينه، وهذا هو كامل العقل عن الله.

ج- تقرير الفرق بين الخوف واليقين:

على الرغم من أن الخوف من اليقين، فإن العاقل قد يكون خائفاً لكن يقينه ليس قوياًّ.

د- أدلة العقل:

للعقل أدلة أو مرتكزات ينبغي الاعتماد عليها، وهي نوعان:

- عيان ظاهر.
- وخبر قاهر.

أما العيان فهو «خلق الله» وأما الخبر فهو « ما جاء به الرسل» ويعبرّ المحاسبي عنهما بأنهما«حجَّتان» ويربط بينهما وبين العقل، فهما في العقل، والعقل فيهما، والعاقل هو المستدل، وهما علة الاستدلال وأصله. ومحال مكون الفرع (الاستدلال) مع عدم الأصل (العقل)، وكون الاستدلال (أداة الاستدلال) مع عدم الدليل (العيان والخبر). العقل - إذن - هو الأداة، و«الخلق» و«الخبر» هما الدليل.

هـ- عمل العقل:

حتى يعمل العقل بحق، ويصل إلى غرضه لابد - في رأي المحاسبي - من أمرين:

- استحضاره، بمعنى «أن تجمع فهمك حتى لا يكون فهمك متفرقاً في شيء غير طلب الفهم».

- جمعه، بمعنى «أن لا تشغل جوارحك بما لا يشتغل به عقلك، وأن تستعمل كل جارحة بما يعينك على الفهم، وتمنع عقلك من كل فكر وذكر».

أطلنا الوقوف عند كلام المحاسبي ؛ لأنه يكشف لنا مفهوم العقل عند السلف. ولكلامه أبعاد أخرى لا يتسع المقام لها.

وعلى أية حال فإن العقل لم يبعد كثيراً عن معناه اللغوي الأصلي، فالعقل لغة - كما قلنا - ربط، وحفظ، وجمع، وفهم، وعلم. والعقل مفهوماً أو مصطلحاً إسلامياً: فهم وبصيرة.

والجمهور يطلق العقل على ثلاثة أشياء كما ذكر الغزالي:

- وقار الإنسان وهيئته في الاختيار والكلام والحركات والسكنات.
- التجارب التي يفيدها، وتكون حصيلتها معاني في ذهنه تكون مقدمات لاستنباط أغراضه ومصالحه.
- قوة غرزية تقوم بعملية الإدراك والتمييز[34].

كيف يبدو العقل في مرآة الفلسفة؟

إذا كان العقل في مرآة الإسلام (الديني) غريزة بما تعنيه من لا مادية ولا جوهرية، فإنه في مرآة الإسلام (الفلسفي) أمر أو أمور أخرى:

- إنه شيء مستقل، أو كما يعبر عنه الكندي (ت نحو 252 هـ) «جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها»[35] و«الجوهر» في اصطلاحهم هو الموجود القائم بنفسه، ويقابله العرض، و«البسيط» الشيء الذي لا جزء له أصلاً، ويقابله المركّب.
- وهو على حد تعبير الفارابي «مفارق للأجسام غير محتاج في قوامه إلى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أو عرض»[36]. والمعنيُّ بالمفارقة عدم الحلول في جوهر آخر (لو كان كذلك لكان صورة) ولا محلاً لجوهر آخر (إذن لكان هيولي) ولا مركباً منهما (الصورة والهيولي) (إذن لكان جسماً).
- وهو سائس للنفس، مدبر لها، فهو «الذي يسوسها عن طريق إخراجها من حالة كونها عاقلة بالقوة إلى حالة كونها عاقلة بالفعل»[37].

وإذا كان العقل عند المحاسبي ثلاثة – على ما سبق – فهل العقل عند الفلاسفة واحد أم متعدد؟

يقول الكندي بعقل أول، وعقول ثلاثة ثوان. الأول هو الذي يخرج النفس من حالة كونها عاقلة بالقوة إلى حالة كونها عاقلة بالفعل ويسميه «المستفاد» لأنه أتاها من خارج ليسوسها. والثلاثة الأخرى تدخل في العقل الإنساني الجزئي.

ويقول الفارابي بالعقل الفعال، وهو الأول عند الكندي. ومنزلته من الإنسان منزلة الشمس من البصر، فكما أن الشمس تعطي البصر الضوء فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبْصراً بالفعل بعد أن كان مبصراً بالقوة، كذلك العقل يفيد الإنسان شيئاً يرسمه في قوته الناطقة، منزلة ذلك الشيء من النفس الناطقة منزلة الضوء من البصر.

والعقل – عند الفلاسفة – قضية شائكة، وبعضهم يرى الله عقلاً، وقد يطلق عليه العقل الفعال، أو العقل الكل[38].

الصورتان متناقضتان في المرآتين، وقد صرح التميمي (ت 371هـ) بالخلاف «العقل ليس بجسم ولا صورة ولا جوهر، وإنما هو نور كالعلم[39]». وأفسد الماوردي مذهب الفلاسفة مستخدماً لغتهم وطريقتهم سالكاً في ذلك وجهين «أن الجواهر متماثلة فلا يصح أن يوجب بعضها ما لا يوجب سائرها» و«أن الجوهر يصح قيامه بذاته، فلو كان العقل جوهراً لجاز أن يكون عقل بغير عاقل، كما جاز أن يكون جسم بغير عقل[40]».

****

كلمة «العدل» في سياقها الديني (الإسلامي) ترتبط بكلمة «العادل» الأكبر، وهو الله تعالى. وهي محملة بزخم فكري، وعقدي، وتاريخي، لا يوجد له نظير في أية ثقافة أخرى، وتستدعي قضايا فكرية شائكة: الحرية؛ حرية الإنسان ومسؤوليته، وعقدية: صفات الله وما يترتب عليها، وخلق الأفعال (لله أم للبشر) واستحقاق الإنسان للثواب والعقاب، ونظرية الكسب الأشعرية. كما تستدعي مصطلحات وتعبيرات من مثل: الجبر، والاختيار، والاعتزال، والسنة، والمجبِّرة، والتوحيد (هذا يرتبط

عضوياً بالعدل) والمعطلة، والقدرية .. إلخ.

إن العدل جزء رئيسي من علم الكلام الإسلامي، بل يمثل شطر هذا العلم، والتوحيد شطره الثاني. التوحيد يبحث في ذات الله وصفاته، والعدل موضوعه أفعال الله. وهما معاً «علم الكلام الإسلامي».

وقد ظهرت الكلمة في التاريخ الإسلامي بملامحها وظلالها الدينية والعقدية على يد مؤسس فرقة المعتزلة واصل بن عطاء. ولعل الاعتزال كله ظهر ليتغيا فكرة «العدل»، العدل الإلهي في مواجهة الظلم أو الجبر الذي قال به الأمويون، في سبيل انتزاع الخلافة أولاً، ثم في تثبيت أركانها لهم، واستمرارها فيهم ثانياً.

ولأن فكرة «الجبر» تقول بـ «قدرة الله» ومشيئته السابقة وعلمه القديم فإن المواجهة بدأت بالبحث في صفات الله، فنفتها حتى لا يتعدد القدماء «الذات والصفات» ووحَّدت «الذات والصفات» (التوحيد) نفياً للشرك، فأبطلت – من وجهة نظرها – حجة السياسة «الجبر» التي تقوم على علم الله بما يحدث وإرادته له وقضائه على الناس، ثم انتقلت إلى أفعال الله فنزهته عن القبح والظلم (العدل) وحمَّلت الإنسان مسؤولية أفعاله.

والعدل يقوم على ما يُسمى في تراثنا العقدي عامة، والمعتزلي خاصة، بـ«خلق الأفعال» الأفعال الشريرة والقبيحة (ومعها بداهة الأفعال الخيّرة والحسنة) ومن المسؤول عنها: الله – سبحانه، أم الناس أنفسهم. إن كان الله فنحن ننسب إليه القبح والظلم في رأي المعتزلة. القبح ظاهر. والظلم لأن الإنسان سيحاسب على ما لا خيرة له فيه، وليس من كسبه. والله منزّه عن هذا وذاك. وإن كان الإنسان فنحن ننفي عن الله صفات العلم والإرادة والقدرة في رأي أهل السنة. ويترتب على ذلك مسألة: الثواب والعقاب في الآخرة. فالأولون يرون أن الإنسان ما دام مخيّراً فالثواب والعقاب مرتبط بعمله، والآخرون يرون أن (الثواب والعقاب) ليس مرتبطاً بعمل الإنسان بل هو مرهون بمشيئة الله.

وقد لخص أحد الباحثين (د. عبد الكريم عثمان) الموضوعات التي تبحث في «العدل» على النحو التالي:

- الكلام في الأفعال، وأنها تنسب للعباد، وإثبات الأفعال المتولدة والمباشرة.
- الكلام في أحكام الأفعال، وأنها قد تقبح وتحسن لوجوه تكون عليها.
- الكلام في ما يتعبدنا به تعالى من العبادات والشرائع.
- الكلام في ما يضاف إلى الله أو ما يضاف من وجوه الأفعال المختلفة[41].

على الرغم من أن مباحث «العدل» فلسفية تناولها الفلاسفة قديماً وحديثاً، فإن القضية بصورتها المتكاملة هذه هي قضية دينية إسلامية، بدأها «المعتزلة» وشاركت فيها الفرق الإسلامية، حتى أصبحت جزءاً أساسياً في الفكر العقدي الإسلامي.

****

تشير الدلالة اللغوية لمادة (خ.ل.ق) - كما أسلفنا - إلى غرزية الأخلاق وفطريتها، وفسَّر اللغويون العرب «الخُلق» تفسيرات تدل على ذلك فقالوا: إنه السجية والطبيعة، لكنهم أضافوا إلى هذه التفسيرات «العادة» وبين العادة والطبيعة مسافة بعيدة. الأولى كسب، والثانية جِبلة، فكيف يبدو «الخلق» في مرايا الدين والفلسفة؟

ثمة نص للراغب الأصفهاني (ت 502هـ) يفصل القول في الخُلق تفصيلاً، ويحسن بنا أن نسوقه، يقول:

«وأما الخُلق في الأصل فهو كالخَلق، كقولهم: الشُّرب والشَّرب، لكن الخُلق يقال في القوى المدركة بالبصيرة، والخُلق في الهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وجعل الخُلق تارة اسماً للقوى الغريزية .. ولهذا قال (ﷺ): فرغ الله من الخلق والخلق والرزق والأجل. وتارة يجعل اسماً للحالة المكتسبة التي يصير بها الإنسان خليقاً أن يفعل شيئاً دون شيء، كمن هو خليق بالغضب لحدة مزاجه. ولهذا خُص كل حيوان بخلق في أصل خلقته، كالشجاعة للأسد، والجبن للأرنب.. ويجعل الخُلق من الخلاقة، وهي الملابسة، وكأنه اسم لما مرن عليه الإنسان من قواه بالعادة: وقد يُروى «أفضل الأعمال الخلق الحسن». ورُوي «ما أعطى أحد أفضل من خلق حسن[42]».

نقرأ النص مرة أخرى، فنضع أيدينا على ما يلي:

- الخُلق والخَلق واحد في الأصل. ولعله يقصد أن دلالتهما اللغوية الأصلية واحدة، على ما سلف في مرايا اللغة، ثم إن تشبيههما بـ الشُّرب والشَّرب يهدف إلى ضبط بنيتهما اللفظية. ولم يحالفه التوفيق تماماً في التشبيه، إذ إن الشرب بالفتح عند اللغويين المصدر، وبالضم عندهم اسم، وليس هذا معتبراً بين الخُلق والخَلق.
- الخُلق يُطلق على القوى المدركة بالبصيرة (قوى النفس) والخَلق يطلق على الهيئات المدركة بالبصر (الأشكال والألوان).
- للخلق بالضم أربعة إطلاقات أو استعمالات:

القوى الغرزية (النفسية) أي الطبائع التي لا دخل للإنسان فيها، والتي تصدر عنها الأفعال بصورة تلقائية. ويؤيد ذلك الحديث الذي يجعل الخُلق من خلق الله، شأنه شأن ما قُرن به.

- ما أسماه «الحالة المكتسبة التي يصير بها الإنسان خليقاً أن يفعل شيئاً دون شيء». وعلى الرغم من أن «المكتسبة» في مقابل «الغرزية» فإن هذه الحالة غرزية أيضاً، لكنها ثمرة لاستعدادات عضوية. وقد عبَّر عنها الراغب بـ «المزاج».
- العادات ما عبر عنه بأنه «ما مرن عليه الإنسان من قواه بالعادة».
- المرويان اللذان ساقهما، أولهما يؤيد استعمال الخلق في العادة، وثانيهما يؤيد كون الخلق عطاء أو غريزة من الله.

وثمة نص آخر للراغب أيضاً يضيف إلى ما سبق، ونقتطف منه ما يلي:

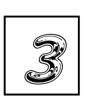
«فجعل الخُلق مرة اسماً للهيئة الموجودة في النفس .. وجعل مرة اسماً للفعل الصادر عنه باسمه، وعلى ذلك أسماء أنواعها، نحو: العفة والعدالة والشجاعة. فإن ذلك يقال للهيئة والفعل جميعاً، وربما تُسمى الهيئة باسم، والفعل الصادر عنها باسم كالسخاء والجود، فإن السخاء اسم للهيئة التي عليها الإنسان، والجود اسم للفعل الصادر عنها[43]».

وتتلخص إضافات هذا النص بما يلي:

- الخُلق يطلق على فعل الغريزة ، فالشجاعة تطلق على قوة النفس، وعلى فعل الإنسان نفسه.
- ليس ما سبق على إطلاقه، فقد تُخص القوة بلفظ، والفعل بلفظ آخر، كالسخاء والجود.
- هذا التردد في الخُلق ومسألة تغيره أو تغييره الذي رأيناه عند الراغب (وهو محسوب على الدين) نجده أيضاً في الفكر الفلسفي، ففي الفكر اليوناني نجد أن أرسطو يرى أن «الأخلاق كلها عادات تتغير، وأنه ليس شيء منها بالطبع، وأن الإنسان يمكنه أن ينتقل من كل واحد منها إلى غيره بالاعتياد والدُّربة[44]».

ويأتي جالينوس من بعد فيفصل الأمر ويصنف الأخلاق إلى نوعين: «ما يكون طبيعيًّا ومن أصل المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو الغضب.. وما يكون مستفاداً بالعادة والتدرب. وربما كان مبدؤه بالروية والفكر، ثم يستمر عليه أوّلاً أوّلاً حتى يصير ملكة وخُلقا[45]».

وتظل قضية غرزية الخلق أو اكتسابه مثارة، سواء على مستوى النصوص الدينية (الإسلامية) أو الفهم البشري لها من خلال التأويل، كما تظل مثارة على مستوى الفكر الفلسفي القديم (اليوناني وغيره) أو الفكر الفلسفي الإسلامي.



مرايا العلاقات (الجدل)

لنا أن نتصور ثلاثية العقل والعدل والأخلاق على شكل هرم مقلوب، رأسه العقل، وقاعدته العدل والأخلاق. والعلاقات بين الزوايا الثلاث علاقات تفاعلية، ذهاباً وإياباً في جميع الاتجاهات، وإن كان العقل بالطبع هو الأكثر تأثيراً ومحورية، كما سيتضح بعد.

لقد كشفنا من خلال المرايا اللغوية والاصطلاحية عن العقل ودلالاته، وتبين لنا

أنه حبسٌ أو ربط، وجمعٌ، وحفظ، وفهم، ومعرفة، وعلم، وقوة غرزية في الإنسان، ونور، وصفة، بل إن بعضهم (الفلاسفة) قالوا بأنه «الله». إذا كان الأمر كذلك فلنا أن نتخيل مدى العلاقة القائمة بين العقل بهذه المعاني و«العدل»، سواء كان المقصود به «نقيض الجور» أو المثلية والمساواة أو الاستقامة بالمعنى اللغوي، أو الفضائل بالمعنى الفلسفي (الفضائل عدل لأنها توسطٌ بين رذيلتين)، أو نفي القبح والظلم عن الله، وتحميل الإنسان مسؤولية أفعاله، بالمعنى الكلامي (الاعتزالي).

على صعيد المعنى اللغوي لا يمكن تصور الإنسان عادلاً إذا لم يكن ذا عقل بأي دلالة من الدلالات التي أشرنا إليها، إن الكلام أو الحكم على غير عاقل بأنه«عادل» نوع من العبث وربما الجنون، إذ إن انتفاء العقل يسلب ما يصدر عن الإنسان قولاً أو فعلاً قيمته وغايته، ويجعل منه شيئاً غير واعٍ ولا محسوب، سواء كان متوجهاً به إلى نفسه، أو إلى غيره.

ولا يختلف الأمر على صعيد المعنى الفلسفي، فالعدل هو الفضيلة بين رذيلتين، والفضيلة - كما يرى أفلاطون - هي العلم بالخير والعمل به، والعلم - كما سبق - عقل، أو ثمرة له. وكما يرى أرسطو- هو الاستعداد الطبيعي أو المكتسب للقيام بالأفعال المطابقة للخير. و«الاستعداد» هو - بلا شك - من قوى النفس، التي يرجع بعضها لـ «الحكمة» أي العقل.

أما على صعيد علم الكلام الإسلامي (الاعتزالي تحديداً) فإن نظرية «العدل والتوحيد» كلها ثمرة من ثمار العقل، فقد أرادوا (المعتزلة) أن يدحضوا القول بالجبر، فكان ما كان من نظرهم في ذات الله وصفاته، وأفعاله مما أداهم في خاتمة المطاف إلى القول بـ «التوحيد والعدل».

ودخولاً في تفصيلات النظرية القائمة في جزء منها على «خلق الأفعال» ثم بـ«مسؤولية الإنسان عن أعماله» لنجد أنفسنا مرة أخرى أمام ضرورة «العقل»، فهو مناط التكليف إذ بدونه لا تتحقق مسؤولية الإنسان، فلا يثاب على أفعاله الحسنة، ولا يعاقب على أفعاله القبيحة. بعبارة أخرى العلاقة بين العقل والعدل هي علاقة بين أداة المسؤولية والمسؤولية نفسها، بين صاحب القرار في الفعل، والفعل ذاته. وهنا

لابد أن نذكِّر بكلام الحارث في العاقلين ودرجاتهم وتفاوت العمل وطريقة عمله. وليس معنى التذكير به أنه يقول بمذهب المعتزلة في التوحيد والعدل وما يتصل بذلك من خلق العباد لأفعالهم، فالرجل يعد الاعتزال بدعة وضلالة، لكنا قصدنا إلى تبيان قيمة العقل عنده، وهو من أهل السنة. صحيح أن العقل عنده يستظل بمظلة القرآن، لكن ذلك لا يضعف من قدر هذا العقل، استمع إليه وهو يقول بعد أن استشهد بآيات من القرآن الكريم: «لأنه (الله) جعل العقول معادن الحكمة، ومقتبس الآراء، ومستنبط الفهم، ومعقل العلم ونور الأبصار[46]».

كان ذلك عن حضور العقل في «العدل» فماذا عن الاتجاه المعاكس حضور العدل في العقل؟ إذا كنا لا نستطيع أن نتصور مجنوناً عادلاً، مستقيماً أو مقوماً (مصلحاً) أو حاكماً بالحق، ولا مجنوناً فاضلاً يزن الأمور ويختار أوسطها، ولا مجنوناً يدخل في قضايا كلامية (فلسفية) تسعى لدحض الحجة بالحجة، فإننا بالتأكيد أيضاً لا نستطيع أن نتصور عاقلاً ظالماً لنفسه أو لغيره، ولا عاقلاً يُفْرِط أو يُفَرِّط، فيرتكب حماقات الانزجار أو التهور مثلاً، ولا عاقلاً لا يعمل عقله في ما يعرض له من مشكلات، ويهرب أو يتغاضى عنها، ليصيبه الضرر أو تحيط به الشرور.

في جدل علاقة العقل مع الأخلاق تثار قضايا كثيرة، منها:

علام تتأسس الأخلاق؟ على العقل أم على غيره؟ على العقل أم على الدين، أم على العُرف، أم على المنفعة، أم على الضمير؟.

وعلى الرغم من أن لكل عنصر من هذه العناصر من يتبناه، سواء على مستوى النخبة عبر العصور وفي مختلف المجتمعات، أو على مستوى العامة، فإن الذي لا شك فيه - ودون الدخول في تفصيلات لا يتسع لها البحث - أن العنصر الأبرز والأكثر خطراً وقبولاً هو «العقل»، فهو - من ناحية - يتحرك في مساحات كبيرة من دائرة النشاط الإنساني بمختلف أشكاله، وهو - من ناحية أخرى - يشكل جزءاً أساسياً، لا يمكن عزله أو الاستغناء عنه في العناصر الأخرى.

ولنضرب مثلاً بعلاقة العقل بالدين. نعلم أنها علاقة وثيقة للغاية، فالعقل أصل الدين كما ورد عن الرسول الكريم «والعقل أصل ديني»، والأجور يوم القيامة

مقسومة بحسب العقول في إشارة إلى أهمية الوعي بغاية العمل والنية التي صدر عنها «الناس يعملون الخيرات، ويعطون أجورهم يوم القيامة على قدر عقولهم». العقل هو مناط التكليف الشرعي (عقيدة وعبادة وعملاً)، فهو أداة الاتصال بالله والناس والكون. إن معرفة الله نفسها والإيمان به – على جلالة قدر هذه الغاية – لا تكون إلا به.

نعم ثمة من قال: إن الدين (لا العقل) هو أساس الأخلاق، ولكن هل نستطيع أن نتصور أن بالإمكان تأسيس خلق في غير ذي عقل؟! وبالمقابل فإن الأخلاق أو الأحكام القيمية على الأشياء لابد لها من مرجعية تستند إليها. هذه المرجعية قد تكون ديناً أو فكراً إنسانياً أو عرفاً اجتماعياً.

وبالطبع فإن «الدين» هو أهم هذه المرجعيات وأقواها أثراً. إننا لا نستطيع تصور العقل شيئاً معلقاً في فضاء، بل لابد أن يحيا في الإنسان وبين الناس، وهذه الحياة هي التي تغذي هذه القوة وتصبغها بصبغتها وتلون اتجاهاتها ومفاهيمها وحركتها. وإذا كان العقل – كما سلف – عقولاً، أو درجات، فإن بالإمكان الحديث عن دوائر تتحرك فيها هذه العقول أو المستويات منها. قد يكون هناك عقل أو مستوى من العقل كافياً للحكم أو التمييز في دائرة أولية، لكن الدوائر الأخرى محتاجة إلى عقول أخرى تسهم المرجعيات الأخرى في تشكيلها والتأثير فيها. وقد يشتد أنسنا أو قبولنا لمثل هذا المذهب إذا ما استرجعنا الأقوال المختلفة والمتباينة في العقل. مرة هو غريزة، ومرة هو كسب. وتارة هو استعداد، وتارة أخرى هو «علم» أو مجموعة من المعارف الضرورية .. والأخلاق لابد أن يتردد فيها صدى ذلك العلم وتلك المعارف.

وليس ما قلناه هذا فصلاً، فالدكتور الجابري يرى أن «النص الديني في الحضارة العربية الإسلامية – ولو أنه يغطي من الناحية المبدئية جميع مظاهر الحياة فإنه ترك مع ذلك للأخلاق مجالها الخاص الواسع العريض. وهذا الوضع ينتج عنه أن الدين في الإسلام ليس هو أساس الأخلاق، والذين لا يقبلون هذه العبارة لكونها تقلق الضمير الديني، يقبلون – بدون قلق – التصريح بأن الدين في الإسلام ليس وحده أساس الأخلاق، ليس وحده مصدر الحكم الأخلاقي. بل هناك بالمقابل إجماع على أن مصدر الحكم الأخلاقي هو العقل[47]».

وشأن الدين هو شأن العناصر الأخرى، من عرف، ومنفعة أو لذة، وضمير عند الجابري. إن الأمر – كما يراه – هو أن العقل ما دام أساس الأخلاق، فإن ذلك يعني استبعاد العناصر النفسية والاجتماعية، ثم يقول: «ومع أن جميع الذين تناولوا المسائل الأخلاقية في الفكر الإسلامي يعترفون لـ «اللذة» بدور ما في السلوك البشري، فإن هناك إجماعاً على أن مصدر الرذيلة هو الهوى (هوى النفس، ومنه اللذات والشهوات) وأن الفضيلة تعتمد حكم العقل. أما العرف والعادة فالجميع يعترف بهما كموجهِّين للسلوك، ولكن الفصل في أخلاقية هذا السلوك – كونه فضيلة أو رذيلة – يرجع أولاً وأخيراً للعقل[48]».

ولأن المسألة لم تحسم ولن تحسم، فسأكتفي بإثارة بعض الأسئلة، وأتركها غُفلاً دون جواب:

– أليس أقرب للعقل أن لا تجعل الأمور في مواجهة بعضها، أعني أن يجزم بأن العقل وحده أساس الأخلاق؟

– هل نستطيع أن نغفل أثر العناصر الأخرى كلية، ونحن نشاهد اختلاف القيم بين مجتمع وآخر، ونرى المستهجن في بعضها مقبولاً في بعضها الآخر، والمستحسن هنا، مكروهاً هناك؟.

– إن سلّم القيم أو الأخلاق مختلف بين فرد وآخر وجماعة وأخرى، فمن وراء هذا الاختلاف؟ هل هو عقل الإنسان الجزئي، أم هو عقل الجماعة، وكيف يمكن أن يتشكل العقل الجمعي، ويتوحد أو يقترب في أحكامه من التوحد؟.

ننأى عن هذه الأسئلة، لنشير إلى أن الأخلاق، سواء كانت فطرية، أو مكتسبة، فإن أثر العقل فيها واضح. إن اكتسابها الذي أرجعوه إلى الاعتياد والدربة محتاج أيضاً إلى العقل، إذ الاعتياد والدربة يعكسان في الغالب رغبة الإنسان وقدرته العقلية في هذه الفضيلة أو تلك، وفي الحد من سيطرة هذه الرذيلة أو تلك عليه.

بقى أن ننظر في الاتجاه المعاكس أيضاً: من الأخلاق إلى العقل، ونتساءل : هل الأخلاق منفعلة أم أنها أيضاً فاعلة؟

إذا كان العقل يؤسس الأخلاق أو يشارك في تأسيسها، ويكتسبها أو يساعد على اكتسابها، فإن الأخلاق - سواء كانت فطرة أو كسباً - ترتد بالخير على العقل نفسه، إذ إنها جزء من العلوم والمعارف والخبرات التي تزيد من رصيده، وتضيف إليه فهماً واحتراماً وإصابة للغرض الذي يسعى إليه. ولعل من هذا الباب كان التوحيد بين العقل والأخلاق عندما جعلوا الأخلاق أحد أوجه العقل، فقد ذكر الغزالي أن العقل يطلق على وقار الإنسان وهيئته، وعندها يكون حد العقل: «هيئة محمودة للإنسان في كلامه واختيارة وحركاته وسكناته[49]». أليس كلام الإنسان شكلاً ومحتوى واختياراته التي تعني ميله إلى شيء على حساب شيء آخر، وحركاته وسكناته، أي أفعاله، جزءاً من الأخلاق؟.

* * *

العدل والأخلاق قد يكونان من قبيل الجزء والكل، أو الخاص والعام، فالعدل هو الفضيلة، والفضيلة وسط بين رذيلتين. أما الأخلاق فتكون حسنة، وتكون قبيحة. الأخلاق إذن أعم، والعدل أخص. وإذا كان العدل الفضيلة، والفضيلة من الأخلاق بمفهومها العام، فالأخلاق كل، والعدل بعض. هل يصح إذن أن نقول: إن العدل هو الأخلاق الفاضلة؟

العلاقة بين العدل والأخلاق واضحة إذا نظرنا إلى الأخلاق من زاوية شمولها للحسن والسيء، لكن كلمة «أخلاق» أو «خلق» تنصرف عند الإطلاق إلى الصفات الحسنة، فإذا ما قلنا « فلان ذو خُلق» كان القصد أنه ذو خلق حسن أو جميل، في هذه الحالة تكون العلاقة بين العدل والأخلاق علاقة مطابقة أو ترادف على وجه ما.

خلاصة القول أن العدل أو العدالة هو الأخلاق (الكريمة أو الحسنة)، أو الفضائل. وهذا ما يتضح من سياق الفكر الفلسفي اليوناني، الذي يقسم الخلق إلى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال، ورذيلة هي مبدأ لما هو نقصان، وغيرهما وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئاً منهما، وذلك كله مرتبط بقوى النفس الثلاث: العقلية والشهوية والغضبية: الأولى للتمييز بين المصالح والمفاسد، والثانية لجذب ما ينفع البدن من المآكل والمشارب، والثالثة لدفع ما يضر ويؤلم. ولكل واحدة أحوال ثلاث: طرفان

ووسط. والفضيلة هي الأوساط، وسط العقلية الحكمة، ووسط الشهوية العفة، ووسط الغضبية الشجاعة. وعندما تجتمع هذه الأوساط للنفس وتمتزج تكون النتيجة ما يسمونه «العدالة».

خاتمة

كانت هذه ثلاثية العقل والعدل والأخلاق، كما ظهرت لنا في مرايا اللغة والدين والفلسفة، ويبقى أن نقول: إن ما أظهرته مرايانا محكوم بحدود البحث ومساحته والوقت الذي أتيح. ولا شك أن الصورة تحتاج إلى إكمال، وذلك - بلا شك - مرهون بجهد آخر، علَّه يكون قريباً.

* * *

1- ابن فارس: مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي)، 1369هـ، ج4، ص69.

2- نفسه.

3- نفسه 72/4.

4- نفسه.

5- أبو هلال العسكري: الفروق في اللغة. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط3، 1979.ص 76.

6- ابن منظور: لسان العرب. بولاق (القاهرة)، (عقل).

7- ابن فارس: مقاييس اللغة (مصدر سابق) ج4، ص 73.

8- أبو هلال العسكري: الفروق في اللغة (مصدر سابق) ص 75.

9- نفسه 76، 7.

10- ابن فارس: مقاييس اللغة (مصدر سابق)، ج4، ص 246.

11- أبو هلال العسكري: الفروق في اللغة (مصدر سابق)، ص 149.

12- نفسه، ص 295.

13- جميل صليبا: المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1971، ج2،ص42.

14- مسكويه: تهذيب الأخلاق، تحقيق قسطنطين زريق. بيروت، 1966، ص115.

15- جميل صليبا: المعجم الفلسفي (مصدر سابق) ج2، ص42.

16- ابن فارس: مقاييس اللغة، (سابق)، 1366هـ. ج2، ص 213.

17- نفسه.

18- ابن فارس: مقاييس اللغة (سابق)، ج2، ص 213.

19- محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص 31.

20- ابن منظور: لسان العرب (سابق)، (خلق).

21- أبو هلال العسكري: الفروق في اللغة (سابق)، ص 129.

22- ابن فارس: مقاييس اللغة (سابق)، ج4، ص 181.

23- نفسه.

24- أبو يعلى الفراء: العدة في أصول الفقه، تحقيق أحمد بن علي سير المباركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980، ج1، ص 89.

25- المحاسبي: العقل وفهم القرآن – تحقيق حسين القوتلي. بيروت: دار الكندي، ط3، 1402هـ/ 1982م، ص 201، 202.

26- أبو يعلى الفراء، العدة (سابق)، ج1، ص 84.

27- الماوردي: أدب الدنيا والدين. الآستانة: مطبعة الجوائب، 1299هـ، ص4.

28- الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج1، ص112، 113.

29- رضوان السيد: العقل والدولة في الإسلام (ضمن كتاب الأمة والجماعة والسلطة)، ط2. بيروت: دار إقرأ، 1406هـ- 1986م.

30- المحاسبي: العقل وفهم القرآن (سابق)، 201، 202.

31- نفسه 205.

32- نفسه 208.

33- نفسه 210.

34- الغزالي: معيار العلم. القاهرة: دار المعارف، 1961.

35- الكندي: رسالة في حدود الأشياء ورسومها (ضمن رسائل الكندي الفلسفية)، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة. بيروت: دار الفكر العربي، 1950، ج1، ص165.

36- الفارابي: السياسة المدنية، تحقيق فوزي النجار. بيروت: دار المشرق، ص 32.

37- الكندي: رسالة في العقل (ضمن رسائل الكندي الفلسفية) (سابق) ج1، ص ص348، 353.

38- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق علي دحروج. بيروت: مكتبة لبنان، 1996، ج2، ص1194.

39- أبو يعلى الفراء: العدة (سابق) ج1، ص84.

40- الماوردي: أدب الدنيا والدين (سابق)، ص 5.

41- عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف: آراء عبد القاضي الجبار الكلامية «بيروت»: مؤسسة الرسالة، 1391هـ.

42- الراغب الأصفهاني: الذريعة .. (سابق)، ص 114.

43- نفسه.

44- الفارابي: الجمع بين الحكيمين، بيروت: دار المشرق، 1986، ص 95.

45- مسكويه: تهذيب الأخلاق (سابق)، ص31.

46- المحاسبي: العقل وفهم القرآن (سابق)، ص 266.

47- محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي (سابق)، ص 103.

48- نفسه.

49- الغزالي: معيار العلم (سابق)، ص 162.





العقل الأخلاقي العربي
قراءة في فكر محمد عابد الجابري

تركي علي الربيعو(*)

على مدى عقدين من الزمن، من نهاية قرننا المنصرم وبداية القرن الجديد، بقي المفكر المغاربي محمد عابد الجابري مثالاً للجد والمثابرة والمعرفة الواسعة والموسوعية في حقل التراث العربي، على أن الأهم من ذلك كله، أنه أصبح عنواناً لمشروع فكري كبير في وقت انحسرت فيه المشاريع الفكرية العربية، التي زعمت الشمولية والراديكالية ولكنها سرعان ما انتهت إلى ساحة الأصنام النظرية والإيديولوجيات المستوردة بالجملة، فعلى طول المسافة التاريخية والفكرية الممتدة من كتابه (نحن والتراث، 1980) إلى (العقل الأخلاقي العربي، 2000) بقي الجابري عنواناً لمشروع فكري جديد كما أسلفت ،ونموذجاً لقراءة جديدة للتراث العربي تقرأ فيه ما لم يُقرأ بعد، وتوظف في إطار هذه القراءة أحدث المفاهيم في حقل العلوم الإنسانية، وذلك في محاولة لاختراق جدار الصمت الذي فرضته المشاريع الإيديولوجية ،التي زكمت الأنوف برائحتها التطورية الزائفة ،وبحداثيتها المؤدلجة التي تعتمد مبدأ القياس وليس مبدأ الاستئناس، فقادتنا إلى باحة الأوثان النظرية. وقد شهد عقد الثمانينات من قرننا المنصرم، والذي يمكن القول عنه بأنه كان عقداً جابريّاً بامتياز، أهم الأعمال الفكرية للجابري والتي تبدأ بـ (نحن والتراث، 1980) وتنتهي بـ(العقل السياسي العربي، 1990) وجاء عقد التسعينات من القرن المنصرم ليشهد على حيوية الجابري الفكرية والسياسية والسجالية، فعلى الصعيد الفكري،

(*) كاتب وباحث من سورية.

شهد هذا العقد كتابات هامة للجابري تناول فيها بدقة إشكاليات الفكر العربي المعاصر، وأشير هنا إلى كتيباته التي رفدت مشروعه في نقد العقل العربي (الديمقراطية وحقوق الإنسان، 1994) و(المسألة الثقافية في الوطن العربي، 1995) و(الدين والدولة وتطبيق الشريعة، 1996) و(قضايا في الفكر العربي المعاصر، 1997) وفي هذا السياق جاء أهم كتاباته في عقد التسعينات وأشير إلى كتابه (المثقفون في الحضارة العربية، 1996) ليدشن من خلاله بحثاً عن المثقف المبدئي في الحضارة العربية (ابن حنبل وابن رشد كنموذجين) وذلك بدلاً من التيه في أروقة الحضارة الغربية، وبالأخص في أروقة الثقافة الفرنسية بحثاً عن درايفوس جديد أو إميل زولا جديد. ولذلك فقد كان هدفه من الكتاب هو الحد من اغتراب المثقف العربي الثوري الذي تشكل بتأثير خارجي كما دعا إلى ذلك المفكر المغاربي عبدالله العروي في كتابه (العرب والفكر التاريخي، 1973) وإلى الحد من اغتراب النخب المثقفة وبعدها عن تراثها. أما على الصعيد السياسي فقد شهد عقد التسعينات، دعوة الجابري إلى العمل السياسي في إطار ما سّماها بـ (الكتلة التاريخية) والتي راح يدعو لها شارحاً أهدافه ووسائله. وذلك انطلاقاً من قناعته ،بأن المشروع النهضوي العربي هو مشروع سياسي في النهاية يهدف إلى إصلاح الدولة والمجتمع معاً.

أما على الصعيد السجالي فقد خاض الجابري سجالاً حيوياً حول نجاحات المشروع النهضوي العربي وإخفاقاته. وما يهمني هنا هو أن أشير إلى سجالاته مع العلمانيين العرب الذين رفعوا شعار فصل الدين عن الدولة، في سعيهم إلى إقامة الدولة الحديثة.

فقد رأى الجابري أن التأكيد على أن العلمانية أولاً هي من قبيل وضع العربة أمام الحصان. فالمطلوب هو الديمقراطية أولاً. أضف إلى ذلك أن فصل الدين عن المجتمع تعني في خاتمة المطاف تجريد الناس من الدين، وهذا لا يصح في مجتمعنا العربي الإسلامي.

كان الجابري قد وعدنا مع بداية عقد التسعينات، أنه ينوي كتابة (العقل الأخلاقي العربي) وها هو يفي بوعده بعد عقد من الزمن. والكتاب كما هو معروف يشكل الجزء الرابع والأخير من رباعية الجابري في نقد العقل العربي. فقد صدر

الجزء الأول بعنوان (تكوين العقل العربي، 1984) تلاه الجزء الثاني والموسوم بـ(بنية العقل العربي، 1986) ثم الجزء الثالث (العقل السياسي العربي، 1990) وها هو الجزء الرابع يأتي إلى الوجود بعد غياب عقد من الزمن كما أسلفت، انشغل فيه الجابري في البحث في إشكاليات الثقافة العربية ودور المثقفين العرب والمشروع النهضوي العربي، وذلك دون أن يلهيه هذا عن خوض مغامرته الكبرى في حقل (العقل الأخلاقي العربي) هذا الحقل البكر، كون المكتبة العربية خالية من أية محاولة جادة وشاملة، تحليلية ونقدية لنظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية، والأهم من ذلك كما يرى الجابري أنها تخلو حتى من مؤلفات في (تاريخ الفكر الأخلاقي العربي)، من هنا تشبيه الجابري لعمله (بأنه أشبه ما يكون بعمل من يقوم بمغامرة في قارة عليه أن يستكشفها ويصفها، ويدرس أشياءها ليرقبها و يربطها بأصولها وفصولها، قارة جمعت في جوفها وساحاتها موروثاً من القيم والأخلاق ينتمي إلى خمس ثقافات).

قد يتساءل القارئ ما هي هذه الجداول الخمسة (الثقافات الخمس) التي رفدت الثقافة العربية وساهمت في تكوين العقل الأخلاقي العربي، يجيب الجابري:

أولاً - الموروث الفارسي: أو أخلاق الطاعة.

ثانياً - الموروث اليوناني: أخلاق السعادة.

ثالثاً - الموروث الصوفي: أخلاق الفناء.

رابعاً - الموروث العربي الخالص: أخلاق المروءة.

خامساً - الموروث الإسلامي وأخلاق الدين.

يتألف الكتاب من مقدمة وخاتمة ومن ثلاثة وعشرين فصلاً تتوزع على المقدمة والأبواب الخمسة.

يؤكد الجابري في مقدمته ،وكما أسلفنا على الفقر النظري الذي لازم المكتبة العربية فيما يتعلق بالأخلاق، فالمكتبة العربية خالية من أية محاولة جادة وشاملة، تحليلية ونقدية، لنظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية، بل إنها تخلو كذلك من مؤلفات في (تاريخ الفكر الأخلاقي العربي) ،لذلك فقد جاء عمله ليسد ثغرة وليعزز ومن منظور بنيوي رؤية تقوم على مبدأين اثنين:

الأول: أن ما ندعوه بالعقل الأخلاقي العربي هو عقل الجماعة وليس عقل الأفراد «عقل الجماعة كنظام للقيم يوجه سلوك الجماعة الفكري والروحي والعقلي».

الثاني: التعامل مع كل واحد من نظم القيم تلك بوصفه موجهاً لسلوك الجماعة بالدرجة الأولى. أي بوصفه عبارة عن قيم أخلاقية من أجل السياسة، السياسة بمعنى تدبير الجماعة، سواء كانت هذه الجماعة دولة، أو كانت حركة معارضة للدولة، أو كانت جماعة دينية أو صوفية...إلخ ويضيف الجابري(إن رؤيتنا لموضوعنا ستكون أكثر اقتراباً من الرؤية القديمة للأخلاق والسياسة منها للرؤية الحديثة التي تتميز بالفصل بينهما، ستكون أكثر قرباً من مفكرينا الذين تناولوا في تراثنا مسألة الأخلاق والسياسة والقيم وربما أكثر بعداً من المفكرين والفلاسفة في العصر الحديث وفي مقدمتهم ميكافيللي)[1], وفي هذا السياق لا يمارس الجابري البحث الانتروبولوجي ولا السيوسيولوجي ولا السيكولوجي، وإنما يقوم بنوع من التحليل التاريخي النقدي ولذلك فهو يتحرك على مستوى الثقافة العالمةليقوم بمهمتين اثنتين، الأولى القيام بكتابة تاريخ للفكر الأخلاقي في الثقافة العربية. ومن جهة أخرى تدشين القول في نقد هذا الفكر بوصفه يحمل ويروج لنوع من القيم السلبية مازال الكثير منها يؤثر في السلوك ويوجه الرؤى في حياتنا المعاصرة[2].

في الباب الأول المعنون الموروث الفارسي وأخلاق الطاعة. يقوم الجابري بتطبيق ما يسميها بـ (قاعدة الحضور والغياب) بمعنى أدق لماذا غابت أخلاق الطاعة عن الموروث العربي الخالص وحضرت في الموروث الفارسي؟ وفي هذا الإطار يقوم الجابري بطرح المزيد من الأسئلة: ما الحاجة الماسة التي جعلت العرب يتبنون نظام القيم الخاص بالموروث الفارسي، بينما قامت دولتهم، أول ما قامت، على أساس دين جديد، وبالتالي نظام قيم جديد قوامه التقوى والعمل الصالح؟ والأهم متى وكيف ولماذا أخذت قيم الموروث الفارسي في الانتقال إلى الثقافة العربية؟ ثم ما هو الوسط الذي مهد لانتشار إيديولوجيا الطاعة وتكريسها باعتبارها عهداً وعقداً جديدين بين الرعية والراعي الذي لا يرى العدل حقاً للرعية وإنما هو صفة تقرب الملوك أكثر نحو الألوهية[3]؟ ثم كيف ألبست الدولة العباسية الناشئة لباس الدولة الساسانية، بصورة

أدق، كيف أصبح كسرى العرب بديلاً لكسرى الفرس على يد الكتاب (ابن المقفع نموذجاً) الذين نقلوا أخلاق الطاعة الكسروية إلى الدولة الجديدة وروجوا لها على متن البلاغة العربية وسلطتها الآمرة؟ والأهم من ذلك ما هي الظروف التي ألجأت الفكر العربي الإسلامي إلى هذا الأمر؟ وما هو السر في تنامي الحاجة إلى الأخلاق الكسروية؟

من وجهة نظر الجابري الذي أقض مضجعه هذا الحضور الكسروي، أن خطاب الطاعة الكسروي ،كان أول ما دوّن في الأخلاق في الثقافة العربية؟. ففي عهد هشام ابن عبد الملك، العهد الذي دخلت فيه الدولة الأموية الناشئة في طور الأزمة وكثرت من حولها الحركات المعارضة. تم الشروع في نقل الموروث الفارسي إلى الثقافة العربية، والذي قدر له أن يستفحل في عهد الدولة العباسية التي أنشئت على أنقاض دولة بني أمية.

يقول الجابري: ليس ما يهمنا هو تراث فارس،وإنما شكل حضوره في الثقافة العربية بوصفه موروثاً يحمل قيماً معينة، سياسية وأخلاقية[4]. ساهمت بصورة أو بأخرى في تشكيل نظم القيم في الثقافة العربية، وقد وجدت تعبيرها في نصوص عديدة وما أكثرها نصوص تمتد على مدى ثمانية قرون من كليلة ودمنة إلى الأبشيهي في (المستطرف في كل فن مستظرف)، وبينهما أمثال العقد الفريد لابن عبد ربه وذلك على سبيل المثال. وبعد حفريات دقيقة في تاريخية هذه النصوص ومراميها، يرى الجابري أن ما تنقله هذه النصوص الثمينة في مجال القيم يتمحور حول موضوعين رئيسين يرجع فيهما بصورة أساسية إلى ملكين كانا من أعظم ملوك الفرس (أردشير وكسرى أنوشروان) أما الموضوعان فهما: علاقة الدين بالملك(الدين والملك توأمان) وعلاقة الطاعة بالعدل (طاعة السلطان من طاعة الله).

يتابع الجابري تغلغلات نظام الطاعة الكسروي في الثقافة العربية وقيمته المركزية والتي تبرز كثابت بنيوي يخترق في مفعوله جميع نظم القيم الأخرى[5]، فيلحظ كما أسلفنا تنامياً في الاتجاه نحو الطاعة الكسروية غير المشروطة، مع أن الطاعة الأولى وكما وردت في القرآن الكريم كانت مشروطة. هذا التنامي الذي روجه كتّاب الدواوين عبر ما يسميها الجابري بظاهرة الترسل، ارتفع بمبدأ الطاعة إلى منزلة الإلهي

بحيث أصبحت طاعة الملك من طاعة الله، وفي وقت لاحق باتت الطاعة مطلوبة لذاتها فهي أعطت الأولوية للطاعة على المطاع. هذه الأولوية جعلت من الملك إلهاً ومن الناس عبيداً لا يجدون سعادتهم إلا بعبادة الملك وطاعته، لنقل طاعة الملك العضوض (فمن اشتدت وطأته وجبت طاعته). وفي هذا السياق تحول الخليفة الأموي إلى كسرى جديد. وتحول أبو جعفر المنصور لاحقاً إلى أردشير الدولة الجديدة. والغريب في الأمر أن أولوية الطاعة على المطاع والارتفاع بمبدأ الطاعة إلى منزلة الإلهي قد اتخذت طابعاً جديداً، تماماً مع ظهور فكرة ألوهية الإمام لدى بعض الفرق المنتسبة للشيعة التي أحلّت الإمام محل كسرى وعظمته، ومع أن تعظيم الأئمة الذي يرتفع بهم من المستوى البشري إلى المستوى الإلهي على طريقة الفرس،يعد غريباً عن الأفق العربي والإسلامي، إلا أن ايديولوجيا الإمامة الشيعية والاسماعيلية خاصة، تقوم على أن الإمام هو وارث أسرار الدين، لا بل وارث النبوة بل هو الإله نفسه الذي حل كله أو جزء منه في جسم البشر، فطاعته هي نفسها طاعة الله (ص 231) ، وقد انتقل مبدأ الطاعة إلى الإسلام السني الرسمي. وهذا ما جعل من مدينة أردشير، لنقل من المدن العربية القديمة والحديثة التي يرأسها ملك عضوض مُدناً بلا أحلام، يقول الجابري: إن مدينة كسرى لا تترك للحلم مكاناً في هذا العالم[6].

على مسار تاريخي طويل ومنذ أن كتب الجابري الخطاب العربي المعاصر، ظلّ الرجل مسكوناً بهاجس فكرة المستبد العادل الثاوية وراء الخطاب السياسي العربي المعاصر والتي منعته من طرح مسألة السلطة والديمقراطية معاً بشكل صحيح. وعلى طول هذا المسار الذي يؤول إلى العقل الأخلاقي العربي ، يقودنا الجابري إلى تعرية الخطاب الأردشيري والدعوة إلى دفنه فما لم ندفن أردشير لن تُكتب لنا نهضة ثانية.

في الباب الثاني: الموروث اليوناني وأخلاق السعادة .

يرى الجابري، أن العصر العباسي الأول كان مجالاً للمنافسة والمفاخرة بين ثقافات عدة، يعمل كل منها على إبراز أصالتها وتفوقها والإشادة بقيمها وموروثها. كانت المنافسة، بل الصراع في أول الأمر بين الموروث العربي والإسلامي من جهة والموروث الفارسي الذي عرف المنافحون عنه والعاملون على رواجه بـ (الشعوبية)

من جهة أخرى وقد جرى ذلك بين منتصف القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث للهجرة، بصفة خاصة. ولم يدخل النصف الثاني من القرن الثالث حتى أخذت المنافسة بين الثقافات تتحرر من الطابع الشعوبي (العرب/ العجم)، لتتحول إلى مفاخرات ثقافية تركزت أول الأمر بين أنصار الموروث الفارسي الذي يقوم على الاستبداد وأيضاً الموروث اليوناني الذي يقوم على السعادة والإسعاد. وبدخول القرن الرابع اتخذت المنافسة والمفاخرة مجرى آخر، لقد غاب الطرف العربي (العرب في مقابل العجم) ليحل محله العرب والإسلام ككيان واحد، الإسلام كدين للعرب في مقابل الديانات الأخرى. والإسلام كثقافة إزاء الموروث اليوناني والموروث الفارسي.

من وجهة نظر الجابري أنّ هناك فارقاً في البحث عن الأخلاق بين الموروث الفارسي والموروث اليوناني. فإذا كانت أخلاق الطاعة ترتبط بالموروث الفارسي بالسياسة فإن البحث (العالم) في الأخلاق عند اليونان قد ارتبط تاريخياً بالفلسفة، ببناء تصور للكون، وليس بتشييد امبراطورية. أضف إلى ذلك أن الدولة التي تنشد الطاعة لم تكن في الخطاب الفلسفي اليوناني سلطاناً أو سلطنة بل كانت مدينة والمدينة ليست امبراطورية نسبة إلى الإمبراطور ولا ملكية نسبة إلى الملك، كما أنها ليست مجرد مكان بل هي منسوبة إلى المواطن، فالأصل فيها المواطن ومن هنا كانت الدولة /المدينة هي مجموعة المواطنين[7].

وهنا يقوم الجابري بتتبع تغلغلات الموروث اليوناني في الموروث الإسلامي. فيمر على اجتهادات الفلاسفة العرب من الكندي إلى ابن رشد ومن (المدينة الفاضلة) للفارابي إلى تهذيب الأخلاق لمسكويه. وصولاً إلى ما يسميهم الجابري بـ (مثقفو المقابسات) الذين انتشروا في القرن الرابع الهجري والذين يمثلهم خير تمثيل أبو حيان التوحيدي صاحب (المقامات) وكذلك مسكويه الذي ينتمي كما يرى الجابري إلى معاصريه من المتقابسين وينطبق عليه ما ينطبق عليهم.

المفارقة الكبيرة والخطيرة التي يقودنا إليها الجابري أن الموروث اليوناني الذي دخل في صراع خفي مع الموروث الفارسي ضمن مبدأ المفاخرة. سرعان ما بدأ ينحو باتجاه المصالحة مع الموروث الفارسي لينتهي إلى الجمع الذي قام به كل من العامري

ومسكويه. وأقصد الجمع بين الموروث اليوناني والموروث الفارسي. والذي يترتب عليه حتماً الجمع بين القيمتين المركزيتين: السعادة والاستبداد وما حدث لاحقاً أن الأدبيات الأخلاقية السياسية في الإسلام التي تغرف من الموروث اليوناني قامت بإقصاء السعادة. إما بتأجيلها إلى الحياة الأخرى، وإما بربطها في هذه بهذه الدنيا بنموذج أردشير الحاكم المستبد الحارس للدين مظهراً، والحارس لحكمه من الدين (أي من الشعب) واقعياً. وبهذا تكون القيم الكسروية قد أطلت بعنقها من جديد وسيترجمها مثقفو المقابسات خير ترجمة والذين اقتبسوا الرديء من الموروث اليوناني، يقول أبو حيان في مقابساته: (السلطان في تدبير الرعية كالشمس في تفصيل الأزمان والجند كالرياح في التلقيح. والعلماء من الجميع كالنبت، والحيوان في نقل الأموال كالأرض في حمل الأنام وما يكون به منافع الإنسان) وهنا يعلق الجابري بظرافة بقوله: لنضع الله في مكان الشمس: والبقية واضحة إنها المماثلة بين الحاكم في الأرض على الناس والحاكم في السماء على السماوات والأرض و يضيف من هذه المماثلة تُستلهم القيم، وعلى أساسها تبرز وتكرّس في الثقافة العربية الإسلامية[8].

الباب الثالث: الموروث الصوفي: أخلاق الفناء.....وفناء الأخلاق .

سبق للجابري أن أبدى موقفاً مسبقاً ومؤدلجاً من الموروث الصوفي وذلك في كتابه (بنية العقل العربي، 1986) في إطار حفرياته في نظام العرفان فقد أكد الجابري على أن الكشف العرفاني ليس شيئاً فوق العقل، كما يدعي العرفانيون بل هو أدنى درجات الفعالية العقلية[9] . وقد اعتبر الجابري أن الحقيقة عند العرفانيين هي رؤية سحرية للعالم تكرسها الأسطورة. وقد اعتبر أن الرؤية السحرية للعالم هي المضمون الأول والأخير للعرفان كموقف وللعرفان كنظرية. والنتيجة التي قادنا إليها الجابري أن العرفان يلغي العقل.

كان الجابري يعتقد أن الموروث الصوفي باعتباره التجسيد الحي لاستقامة العقل قد ظهر في عصر انحطاط الحضارة العربية وبالتالي بات رمزاً لاستقالتها وشيخوختها بآن، ولكنه تنبه في العقل الأخلاقي العربي إلى أن الموروث الصوفي بلغ أوجه في عز ازدهار الحضارة العربية وفي ريعان شبابها وفي هذا الإطار راح الجابري يغدو جيئةً

وذهاباً في أروقة الموروث الصوفي ليعثر على السبب مكثراً من الأسئلة وما أكثرها في مجال نقد الذهنيات وذلك بهدف محاصرة الإشكالية الفكرية التي يدور من حولها وبهدف تنشيط القارئ ليتمكن من متابعة هذا الزخم الفكري والإيديولوجي عند الجابري: متى وكيف ولماذا ظهر هذا النوع من الموروث في الثقافة العربية؟ ومن أين أتى؟ ثم متى وكيف ولماذا احتل هذا الموروث المشحون بالقيم السلبية من الحياة موقعاً هاماً في الحضارة العربية منذ انطلاقتها عبر الفتوحات التي جعلت منها (الحضارة العالمية) في ذلك الوقت[10] لا بل إنه يتساءل بقوله ليس من الطبيعي أن تظهر هذه المواقف السلبية من الحياة في حضارة تعيش ريعان شبابها وتجني ثمار فتوحاتها وتتحول إلى حضارة عالمية.

والنتيجة التي يقودنا إليها الجابري هي كما أن أخلاق الطاعة كانت غريبة عن الموروثْين، العربي الخالص والموروث الإسلامي. فإن الموروث الصوفي الذي يجذر مبدأ الطاعة من خلال علاقة الشيخ بالمريد. أو ملوك الآخرة (بعبيدهم ومريديهم، كان غريباً عن الموروث العربي الخالص). ويقول الجابري قد لا نحتاج إلى إطالة الكلام حول الحقيقة التالية، التي يشهد لها التاريخ والنصوص، حقيقة أن أخلاق الفناء، بل فكرة الفناء نفسها، هي أبعد ما تكون عن أخلاق الحياة كما قررها القرآن بآياته والنبي بسلوكه وحديثه والصحابة بممارساتهم المختلفة، التعبدية منها والدنيوية. هذا إلى جانب أن فكرة الفناء لا تستقيم قط مع عقيدة التوحيد كما قررها القرآن الكريم، والتي تعني بكل بساطة نقيض الشرك، سواء بمعنى الشريك أو الاشتراك. فالتوحيد الإسلامي معناه: وحدانية الله وتنزهه من أي مماثلة أو مشابهة مع أي شيء آخر. وبالتالي فهناك مسافة لا نهائية، لا يمكن قطعها بأية طريقة ولا بأي شكل في حين أن المعنى الذي يريد المتصوفة إعطاءه للتوحيد أو الاتحاد أو الوحدة وتتضمن جميعاً معنى الفناء لا أصل له في الإسلام. وبالأحرى لا أصل له عند العرب ما قبل الإسلام الذين جعلوا المسافة بينهم وبين الله غير قابلة لأي اتصال معه، حتى على مستوى الدعاء والعبادة، إلا بتوسط الأصنام[11]. من هنا يرفض الجابري التأويل السني المتأخر للتصوف الذي يربطه بالشريعة. فالقول بأن علم التصوف تفرع من عين الشريعة يمثل عملية التأصيل السني البعدي للتصوف. وهنا يتساءل الجابري

إذا كانت فكرة الفناء، لا أصل لها، لا في مرجعية الموروث الإسلامي (الخالص) ولا في مرجعية الموروث العربي الخالص فإنها هي وأخلاق الفناء لابد أن تكون من الأمور الوافدة، إما مع الموروث الفارسي وإما مع الموروث اليوناني.

مع إقرار الجابري بأن الموروث اليوناني عرف التصوف وأخلاق الفناء. إلا أنه يعزي انتشاره إلى الموروث الفارسي الذي يتحمل عند الجابري وزر الخطايا والبلايا واستقالة العقل العربي فالتصوف عند الجابري هو في الأصل عرفانٌ وليس معرفة[12].

والأخطر من ذلك أن العرفان الصوفي الشيعي يبشر بنفس الكسروية كما تتجلى في هيمنة القيم الكسروية على علاقة الشيخ بالمريد. وقد مكن ذلك لاحقاً العرفان الصوفي من اكتساح الدائرة البيانية باسم التصوف مطلقاً أو التصوف السني و تأثيره فيها، قد مكنه من إنشاء امبراطورية روحية عبر العالم الإسلامي كله. كانت تقدم نفسها على أنها البديل الحقيقي والصحيح لدولة أهل السنة. أما الشيعة فلم يكن في دولتهم مثل هذه الإمبراطورية الروحية الصوفية مكان؛ لأن الدولة الشيعية هي أصلاً امبراطورية روحية[13].

كما هو مبين فإن الجابري يعزي انتشار الصوفية في ريعان الحضارة العربية إلى الموروث الصوفي الفارسي الذي كان منتشراً في الكوفة والبصرة واللتان تظهران كعاصمتين ثقافيتين قبل بغداد. وإذا ما أخذنا في الاعتبار أن جل سكانهما كانا من الفرس الذين شعروا بمرارة خضوعهم للعرب وهم الذين كانوا يكنون بالأحرار. فمن الطبيعي أن يظهر التصوف في أوساط هاتين العاصمتين أولاً كإشارة إلى زهد سياسي جماعي بعد أن تمت الغلبة للعرب، والثانية كسلاح حارب به الفرس العرب للقضاء عليهم بعد أن عجزوا عن مواجهتهم «فسلكوا سبيل الهزيمة واتخذوا القوى الغيبية معتقداً لهم، وهنا يستشهد الجابري ببعض وجهات نظر المختصين في التاريخ الفارسي على قلتهم. وعلى سبيل المثال يعلق الجابري على زهد أهل الكوفة فيقول: اعتزلوا السياسة فانقلب زهدهم تصوفاً يتغذى من الموروث الصوفي الفارسي والهرمسي. والجابري لا يكتفي بتفسير التشيع من منظور العقلية التآمرية التي تدرج التشيع في إطار المؤامرة الفارسية التي تستهدف محاربة العرب. بل يذهب إلى أبعد من ذلك فأبرز المتصوفة الأوائل كانوا من الفرس. من حبيب العجمي الفارسي إلى

إبراهيم بن أدهم.....

من وجهة نظري، أنه بالرغم من أن حفريات الجابري في الموروث الصوفي تستحق الاهتمام وتشكل بداية مسبوقة في بحثها عن تغلغل القيم الكسروية داخل الموروث إلا أنني أرى أننا لا نزال بحاجة إلى الكثير من الحفريات في هذا المجال، وأقصد مجال إنتاج المعنى نظراً لغنى الموروث الصوفي فيه. وفي مجال تاريخ الفكر الصوفي وذلك بعيداً عن الدراسات الوصفية والانطباعية السائدة. وكذلك الإيديولوجية التي تحصر الموروث الصوفي في دائرة العقلية التآمرية وفي كونه التعبير الحي عن القيم الكسروية التي غزت الموروث العربي الخالص في شقه الإسلامي والعربي. ولكننا نميل إلى النتيجة التي يخلص إليها الجابري بأن أخلاق الفناء التي كرسها الموروث الصوفي هي أخلاق اللاعمل، مبدؤها ترك التدبير وعدم التفكير في المستقبل. فليس غريباً إذن أن ينتهي انتشار التصوف في العالم العربي والإسلامي منذ الغزالي إلى صرف أهله عن التفكير في المستقبل والعمل من أجله. لقد نظروا إلى الغزو الصليبي على أنه عقاب من الله لأن المسلمين ضيعوا طريق الله. وهذا ما يقوله متصوفة معاصرون في حق أهلنا في فلسطين والحق أن أخلاق الفناء لا تنتهي إلى فناء الأخلاق وحسب، بل إلى فناء الأمم، ولم يكن مصادفة أن قامت حركة الإصلاح في العصر الحديث على محاربة الطرقيّة والتصوف.

الباب الرابع: الموروث العربي الخالص أخلاق المروءة .

في حفرياته في الموروث العربي الخالص، يقف الجابري عند المروءة باعتبارها القيمة المركزية في الموروث العربي الخالص، عند حقيقتها، والأهم من ذلك في حضورها كقيمة أخلاقية واجتماعية منذ العصر الجاهلي وحتى اليوم، وبالأخص في العصر الأموي مع انتشار الموروث الفارسي وقيمه، إما بتأثير منه، وإما كرد فعل ضده؟ وفي بحثه عن مصادر الأخلاق والقيم في الموروث العربي الخالص. يرى الجابري أن كتب الأدب هي مصادرنا ،وهو يميز هنا بين ثلاثة أصناف.

- صنف يرتكز على أدب النفس ويجد تعبيره في عيون الأخبار لابن قتيبة المتوفى 276هجرية.
- وصنفٌ يجمع بين أدب النفس وأدب اللسان ومثاله (المفضليات) للمفضل

الضبي المتوفي 168هجرية.

- وصنف ثالث يركز على أدب اللسان نثراً وشعراً ويجد تعبيره في الكامل للمبرد المتوفى 285 هجرية.

لا يلتفت الجابري إلى مدى صحة هذه المصادر، فهذا يقع خارج اهتمامه ولكنه يضيف بقوله: مهما يكن من شأن درجة الصحة في هذه المرويات فالمهم عندنا هو بيان مدى حضور وتأثير تلك القيم التي يحملها الموروث المنسوب إلى العصر الجاهلي في العقل العربي كما دوّن في عصر التدوين 496 هـ.

كما أسلفت ، فإن الجابري يقف عند المروءة بوصفها قيمة مركزية في الأخلاق العربية الارستقراطية ولأنها كانت القيمة المركزية في أدب الدنيا عند العرب. ويضيف، بما أن الارستقراطية كانت عربية متعصبة لعروبتها فلا يستبعد أن تكون قد جعلت منها تراثاً عربياً سابقاً على الإسلام يعبر عن الأخلاق العربية قبل الإسلام وبعده بوصفها أخلاق الدنيا. الجديد في الأمر أن الجابري يقفز بالمروءة من ملتقى مكارم الأخلاق وكونها الفضيلة العربية التي تشمل المظهر والجوهر معاً، إلى كون المروءة مفهوماً قومياً عربياً، وأن المروءة قد بقيت تمثل في الفكر العربي منذ العصر الأموي إلى اليوم القيمة العليا التي لا تتحقق (المدينة العربية الفاضلة) بدونها؟. وفي رأيي أن تأكيد الجابري على أن المروءة هي القيمة العليا التي لا تتحقق المدينة الفاضلة العربية بدونها إنما يهدف من وراء ذلك إلى الوصول إلى أهداف ثلاثة: أولها إن القول بأن المروءة هي القيمة العليا التي لا تتحقق المدينة الفاضلة بدونها، هو قول يربط بصورة علنية ومضمرة معاً بين الأخلاق والسياسة معاً في المدينة العربية. خاصة وأن التراث السياسي الغربي الممتد من ميكيافيللي إلى مثقفينا العرب المعاصرين الذين آثروا السير على جسر خشبي وبرروا كل هفوات السلطة السياسية العربية. يقوم على الفصل بين الأخلاق والسياسة. وهنا يظهر الجابري انحيازه للرؤية القديمة التي تربط الأخلاق بالسياسة (السياسة كما ينبغي أن تكون) وهو بهذا يقطع مع الرؤية الحديثة التي تفصل من بينهما والتي يعتمدها حراس السلطة الجدد. وذلك لأن النظام الأخلاقي في النهاية هو نظام من أجل السياسة بوصفها تدبيراً للجماعة. وثانيها وهذا هو الأهم ويتمثل في خلو الموروث العربي الخالص من مبدأ

الطاعة الذي تقوم عليه دولة الفتنة الكبرى. وهنا يطبّق الجابري كما أسلفنا ما يسميها بقاعدة الحضور والغياب. بمعنى لماذا تحضر أخلاق الطاعة في الموروث الفارسي الذي قدر له أن يغزو حقل الثقافة العربية لاحقاً وتغيب عن الموروث العربي الخالص.

ولا يُخفى على القارئ أن الجابري لا يرى إمكاناً لنهضة الأمة إلا إذا نحّت جانباً القيم الكسروية التي خلّدت دولة الفتنة الكبرى بذريعة اتقاء الفتنة وهذا ما يحرص على إظهاره في خاتمة كتابه كما سنرى. ومن هنا نفسر بحثه عن المروءة وأخلاق الفتوة واللذان من شأنهما أن يمهدا للخروج على الأخلاق الكسروية. ولذلك فقد ختم كتابه بالدعوة إلى دفن أردشير (مؤسس الدولة الساسانية) وعهده الذي قدر له أن يلبس خطاب طاعته لباساً إسلامياً فيما بعد، وأن يشيد بالنهضويين العرب الأوائل الذين أشادوا بالمروءة العربية وعملوا على بعثها مجدداً.

ما يريد الجابري قوله أن هناك أزمة قيم تجتاح المجتمع العربي المعاصر المعاد والخروج منها يتطلب القطيعة مع أخلاق أردشير والعودة إلى مكارم الأخلاق (التقوى والمروءة) إنها موعظة حسنة يسوقها الجابري في مشروعه لنقد العقل العربي. ولكن هذه الموعظة لا تزيد عن كونها وعلى وجاهتها ايديولوجيا تسير على عجلة واحدة وبموازاة ثقافة العولمة التي يشبهها توماس فريد مان بسيارة «لكزس» تسير على أربع عجلات. فمن سيسبق ومن ستكتب له الغلبة في عصر العولمة؟. هذا مالا يجيب عليه الجابري.

الباب الخامس: الموروث الإسلامي في البحث من أخلاق إسلامية:

في حفرياته في الموروث الإسلامي الخالص والتي عاودها مراراً يقف الجابري عند أربعة من الفقهاء الكبار عند الحارث بن أسد المحاسبي وأزمة القيم عنده التي دفعته إلى البحث عن أخلاق الدين التي هي أساس أخلاق الاستعداد للآخرة والتي يلتقي فيها مع الغزالي. وهنا يتساءل الجابري أليس الإسلام ديناً ودنيا؟! هذا ما لم ينتبه إليه المحاسبي ولكن الماوردي الذي يقفز إليه الجابري قفزاً على حد تعبيره راح يغطي هذا الجانب اهتماماً فيؤلف في أخلاق الدنيا وأدب الدنيا للتحديد. الماوردي

الذي كانت محاولاته تندرج في إطار أسلمة الأخلاق والذي شكلت محاولاته نقلة نوعية في هذا النوع من الكتابة، يقول الجابري في تقويمه لجهود الماوردي: أما كان الماوردي من خلال ما كتب حاملاً لمشروع تشييد أخلاق إسلامية، إما أن يكون هذا المشروع يمثل فعلاً ما يستحق أو أن يسمى بهذا الاسم فذلك ما يصعب الدفاع عنه. ثم ينتقل الجابري إلى الأصفهاني ومحاولاته الرامية إلى التركيز على مكارم الشريعة ثم الغزالي الذي يمكن وصف كتابه إحياء علوم الدين بأنه مبعث اختلاف وسمّاه بالاجتهاد ليس في الفقه فحسب بل في كل علم ومعرفة[14].

يقول الجابري عندما قدمت خطاطة مشروع هذا الكتاب في محاضرة ألقيتها قبل حوالي أربع سنوات عام 1997 لم أكن مستوفياً لجميع المراجع الممكن الحصول عليها كنت أفتقر إلى أي كتاب من كتب التراث يصح اعتباره بحق ممثلاً للموروث الإسلامي الخالص في مجال الأخلاق. ومع أنني لم أكن قد درست بعمق وتفصيل المؤلفات التي تحدثنا عنها في الفصلين السابقين، فإن عملية الاستكشاف التي قمت بها قد ولّدت في نفسي قناعة بأن أياً منها لا يمثل تمثيلاً حقيقياً ما يمكن وصفه بأنه الأخلاق التي تنتسب فعلاً إلى الموروث الإسلامي الخالص وإليه وحده، أخذاً بعين الاعتبار أن قاعدة هذا الموروث هو القرآن. ذلك لأن مصاحبتي الطويلة للقرآن الكريم، سواء خلال أعمالي السابقة أو خارجها، قد جعلني أعتبر بكيفية تلقائية أن ما يمكن وصفه بأن القيمة المركزية في أخلاق القرآن هو العمل الصالح وهنا يستفيض الجابري في شرحه لمفهوم التقوى باعتباره القيمة المركزية في الموروث الإسلامي الخالص. فمن وجهة نظره أن الإيمان في الإسلام جاءه مقروناً بالعمل الصالح (اللذين آمنوا وعملوا الصالحات) والذي يتكرر مراراً وبصيغ عدة. من هنا يستنتج الجابري أن العمل الصالح هو محور القيم الإسلامية القرآنية واجتماع الإيمان والعمل الصالح تنتج عنه قيم دينية أخرى تعتبر من أسمى القيم في كل دين وهي التقوى. يقول الجابري: إن السياقات التي وردت فيها تشير كلها إلى أنها ليست مجرد قيمة تدل على فضيلة تربط المؤمن بالله، بل هي فضيلة تتجه نحو الآخرين، نحو الناس..وبما أن التقوى هي القيمة المركزية في كل دين فإن ما يشكل خصوصية الإسلام في هذا المجال كون التقوى فيه يؤسسها العمل الصالح. ومن هنا يبدو

واضحاً إذا كانت التقوى هي القيمة المركزية في الإسلام كدين شأن جميع الأديان، فإن العمل الصالح هو القيمة المركزية في الأخلاق التي تنتمي إليه الأخلاق الإسلامية ولذلك وجب وصفها بأنها أخلاق العمل الصالح [15].

يؤكد الجابري على خلو التراث العربي الإسلامي أو يكاد من دراسات ومؤلفات في أخلاق المروءة وأخلاق العمل الصالح التي هي بحق الأخلاق العربية الإسلامية. وذلك باستثناء ما قام الفقيه العز بن عبد السلام الشافعي الذي وُلد في دمشق سنة 577.

بما يشبه المركزية المغاربية التي اشتكى منها المشارقة كثيراً، يؤكد الجابري على الأصل المغاربي للعز بن عبد السلام لكنه يؤثر التوجه إلى مؤلفيه (قواعد الأحكام في مصالح الأنام)، وكتابه(شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال)، فمن وجهة نظر الجابري أن كتاب العز في الأخلاق «أخلاق القرآن الكريم بالتأكيد» مثّل بحثاً حقيقياً في أخلاق العمل الصالح. يقول الجابري في تقويمه: من هنا أهمية العز ابن عبد السلام. لقد تحرر من الانغلاق الفقهي والكلامي ومن إغراءات الأسلمة أسلمة آداب الفرس (الماوردي) وأسلمة الأخلاق اليونانية (الراغب الأصفهاني) وأسلمة آداب السلوك الهرمسي (الغزالي)، لقد تجاوز ذلك كله ورجع إلى الأصل إلى القرآن، وقرأ (الذين آمنوا وعملوا الصالحات) كلاً لا يتجزأ، ففهم الدين على أنه إيمان وعمل صالح، كما ينادي بذلك القرآن باستمرار. ويعلق الجابري بقوله: في هذا الأفق كان من الطبيعي أن تدخل السياسة الشرعية التي قوامها صالح الراعي والرعية في نفس المجال مجال الأخلاق: أخلاق المصلحة [16].

يختم الجابري كتابه بالدعوة إلى دفن أردشير. فما لم يدفن العرب والمسلمون جدَّهم المصطنع اردشير لن تُكتب لهم نهضة جديدة.

* * *

1- الجابري ، محمد عابد ، العقل الأخلاقي الولي ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 2001 ، ص58 .

2- ر . م . ن ، ص428 .

3- م . ن ، ص243 .

4- الكاتب نفسه ، ص 153 .

5- م . ن ، ص 227.

6- الكاتب نفسه ، ص 254 .

7- م.ن ، ص 257 .

8- م.ن ، ص 420 .

9- الجابري – محمد عابد ، بنيةالعقل العربي ، ص 378 .

10- الجابري ، محمد عابد ، العقل الاخلاقي العربي ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 2001 ، ص 430.

11- م.ن ، ص 409 .

12- م.ن ، ص 441 .

13- م.ن ، ص 455 .

14- م.ن ، ص 592 .

15- م.ن ، ص 594 .

16- م.ن ، ص 620 .





مدخل إلى تاريخ التأويل (الهيرمينوطيقا)
ملاحظات أولية حول الفكر التأويلي

محمد شوقي الزين(*)

هذه الدراسة هي بمثابة مدخل إلى تاريخ الهيرمينوطيقا من خلال أصوله وجذوره، وكذا فصوله ومراحله. فبحثنا يتضمن حفريات وجينالوجيا التأويل في الثقافة الغربية التي تمتد من العصر اليوناني إلى العصور الحديثة مروراً بالعصر الوسيط. إذ انصبّ اهتمام هذا الأخير على ظاهرة التأويل لأن النشاط الفكري الذي هيمن فيه هو قراءة وتفسير النصوص المقدّسة. ومنطلق التراث التأويلي كان هو حركة الإصلاح اللوثرية. مع دانهاور ابتدأ التفكير المنهجي والتقني حول الهيرمينوطيقا وأساليب وطرق تفسير وتأويل النصوص، وتم تطبيق قواعد التأويل على التراث العلمي أيضاً. أهمية الذات العارفة في تأسيس موضوع المعرفة الذي افتتحه عصر كانط كان له دور لا يستهان به في إعطاء دفع جديد للهيرمينوطيقا كنظرية تأويلية تحتضن التصورات الذاتية كعوامل لا مناص منها في إضفاء المعنى والدلالة وإعطاء الفهم والاستيعاب. لكن هذه الحرية الذاتوية كانت لها قيود وعوائق، عمل عليها الرومانسيون الألمان (آست، شليغل، شلايرماخر) الذين فرضوا قواعد وقوانين صارمة في قراءة النصوص وتأويل محتوياتها ومضامينها. مع بوخ ودرويزن ودلتاي تمّ إزاحة المشكل الإبستمولوجي للتأويل بالبحث عن قواعد وأسس من شأنها أن تساهم في بناء «علموية» (Scientificite) العلوم الإنسانية أو

(*) كاتب ومفكر جزائري مقيم في فرنسا.

علوم الفكـــــر (Geinsteswissenschaften) . لكن مع هيدغر سيتم قلب كل المشكلات الإبستمولوجية للهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية، ليصبح الفهم طابعاً إنسانياً يميّز جذرياً علاقة «الدزاين» (Dasein) الوجود المشخَّص بالعالم وبذاته. على منوال هيدغر، يركز هانس جيورج غادامير على فينومينولوجيا التأويل من خلال تفكير إبستمولوجي ومنهجي حول ظاهرة الفهم.

حفريات الهيرمينوطيقا:

الهيرمينوطيقا عبارة عن تفكير نظري حول نشاط التأويل. فهي على نوعين:

1) هيرمينوطيقا تقنية أو معيارية: فهي كفيلة باستبعاد اعتباطية الأحكام الذاتية، خصوصاً وأن التأويل في تاريخه النظري والعملي نُظر إليه على أساس أنه اعتباطي ويخضع لاعتبارات ذاتية وتصورات الأحكام الذاتية.

2) هيرمينوطيقا فلسفية: فهي تنتقد الطابع المعياري للهيرمينوطيقا التقنية وتدعو إلى تفكير فلسفي ونقدي حول ظاهرة التأويل والتي لا تنحصر في تفسير النصوص والآثار المكتوبة، بل تحدد مستويات وجودنا في العالم، التاريخي والأنطولوجي.

باختصار، الهيرمينوطيقا عبارة عن نظرية في التأويل بمعنى تأمّل فلسفي وتفكير فينومينولوجي حول نشاط عملي يتخذ طابع التفسير أو التأويل. والتأويل معناه إيضاح مقاطع غامضة وغير مستوعبة من النصوص؛ لأن المعنى الجليّ والواضح لا يحتاج إلى تفسير أو تأويل، وقد يحتاج إلى تأويل ليكون معقولاً. نظرية التأويل تدور أساساً حول إيضاح وتفسير الأشياء لتصبح مفهومة ومعقولة. وهدف نظرية التأويل هو تعميم مشكل الهيرمينوطيقا على جملة الممارسات الفردية والاجتماعية والتصورات والأفعال والمقاصد، بمعنى أنها تهدف إلى فهم صحيح للتجربة الإنسانية برمّتها.

الهيرمينوطيقا في دلالتها الإغريقية (Hermeneutike) لها ثلاثة معانٍ:

1) تعبير (نطق، كلام، ترجمة)

2) تأويل (تفسير، إيضاح)

3) ترجمة (نقل، تعويض الألفاظ)

لكن التأويل والترجمة، في اللسان الإغريقي، لهما نفس الدلالة، لأن ترجمة النص واستبدال ألفاظه ومنطوقاته هو بالضرورة تأويل محتوياته وإيضاح مضامينه. فالمترجم له وظيفة إيضاح وبيان الألفاظ الأجنبية والغريبة: «كما ترى غالباً- خاصة في الاستعمال الفلسفي- أن نشاط المؤول (Hermeneus) هو بالضبط ترجمة (أو نقل وإيضاح) العبارات الغريبة والمبهمة إلى لغة مفهومة ومستوعبة من طرف الجميع»، أما التعبير فهو منطوق يكشف عن المقصود والمتواري، بمعنى الكشف عن خبايا النفس وسائر الضمير عبر الكلام الصريح. وكان هذا لبّ الموضوع الذي تطرق إليه أرسطو في منطقه لأن العبارة هي حامل الفكر من الأعماق الجوانية إلى الآفاق البرانية، بواسطتها وبفضلها يفهم الآخر ما أردنا التعبير عنه والإشارة إليه. وهذا تقسيم رواقي عريق بين اللوغوس الباطني أو الداخلي واللوغوس الظاهري أو الخارجي أو بين المحتوى والشكل، الفكر واللغة، «الهيبونويا» والإطار اللفظي. وعليه كان المشكل قائماً، خصوصاً مع أفلاطون، حول كيفية تجسيد الإلهام أو الإيحاء أو المعنى الباطني في العبارة، وخصوصاً أن الهيرمينوطيقا كانت في جلّ تاريخها التقني والفلسفي النظرية التي تتوخى فهم الروح الذي يتكلم عبر الحرف، بمعنى نسبتها إلى المقدس والإطار الديني والأخلاقي. فالمؤّول أو المترجم ينحصر نشاطه في الكشف عن المعنى الخفي دون أن يتوصل إلى ربط هذا المعنى بالحقيقة المتوارية التي تميّزه، لأنه من اختصاص الحكمة السامية. اتَّخذ المؤول، في الأدب الإغريقي، دوماً دلالة الوساطة، فهو وسيط بين النصوص المتلقاة والأفراد الذين يسعون لفهمها واستيعابها. فهو يشغل بذلك وظيفة مماثلة كالتي يشغلها النبي أو الرسول لأن هذا الأخير اتخذ، بدوره في الأدب اليوناني، دلالة الوساطة بين الرسالة الإلهية والبشر. من هنا كان «هُرمُس» حامل خطاب إلهي إلى البشر، يسعى إلى ترجمته ونقله وتفسيره.

إذا كان مشكل نقل الفكر من الداخل إلى الخارج ليتجسد في العبارة قد شغل الأدب والفكر الإغريقيين لأنه لوغوس أو عقل نابع عن ذات ناطقة ومفكرة، فإن المشكل الذي أغرق هذا الفكر في تأويلات وتقنيات تفسيرية هو مشكل

«الأسطورة» والتأويل الرمزي والذي أشار إليه أفلاطون وأرسطو وقبلهما الرواقية. فالمشكل هو إمكانية انطواء التعبير على دلالة أخرى تعبر عن شيء ليفهم في دلالة أخرى مغايرة أو هو تعبير موجّه في شكل خطاب أو بيان أو إعلان للجمهور العام، (ومنه «الأغورا» (Agora) حيث تتمّ المحادثات العمومية) لكنه يحتمل دلالة أخرى مختلفة يستوعبها من له الرويّة والفراسة والذكاء الخارق. فالتأويل الرمزي جاء ليدلّ على معنى متوارٍ عسير الإدراك ولا يمكن بلوغه إلا بتقنيات رمزية وإشارات ليست في متناول العمومٍ، ويؤدّي العقل الاشتقاقي (Etymologie) دوراً بالغاً في تحديد مدلولات الألفاظ، لأنه يخترق طبقات اللغة ليكشف عن التشكيلة الأصلية لهذه المدلولات. بهذا المعنى، تكشف اللغة عن خباياها وتحيل إلى مدلولات لم تفصح عنها في العبارة. فالفهم والتأويل يقصدان ما هو خفي وراء اللفظ الظاهر. ولعبت الخطابة اليونانية دوراً هاماً في نقل المعنى والكشف عن الكنوز الدلالية الدفينة في اللغة «اللفظ الظاهر» . ولعبت الخطاطة اليونانية دوراً هاماً في نقل المعنى والكشف عن الكنوز الدلالية الدفينة في اللغة.

يهدف التأويل الرمزي إلى تطهير الخطاب الأسطوري من شوائبه الخرافية والمفارقة. هكذا يتمفصل هذا الخطاب مع خطاب اللوغوس على اعتبار أن هذا الأخير يتضمن في ثناياه عناصر أسطورية، لكنها في حدود العقل وحده. بهذا المعنى يحافظ التأويل الرمزي على التراث الأسطوري (الدعامة الرئيسة للأدب والشعر اليوناني) من كل كهانة ورجم بالغيب وشعرنة (Poetisation) مخالفة لنظام القيم. لهذا السبب ظل الشعر الأسطوري على هامش النسق الفلسفي الأفلاطوني.

جنيالوجيا الهيرمينوطيقا:

1) التأويل الرمزي والنمطي:

عمل فيلون الإسكندري في كل أثره الأدبي والفلسفي على ترقية وتطوير التأويل الرمزي في سبيل إنارة وتوضيح مقاطع غامضة وغير مستوعبة من النص المقدس. فهناك علامات متوارية في نسيج هذا النص تسمح بتأويل عباراته والاتفاق حول مضامينها ودلالاتها.

حسب فيلون، إذا ذكر العهد القديم كلمة «شجرة» فإنه يوحي بدلالة تتجاوز الإطار الحسي لتدلّ على مدلول أبعد غوراً: الشجرة تكشف عن مدلولات رمزية ضمنية. هكذا يصبح الحرف والمعنى عند حجب الدال ليبلغ المدلول الخفي وغير المرئي وهو نشاط وممارسة ليس في متناول الجميع، وإنما يقتضي السلوك الروحي والباطني للتحكم فيه والأخذ بزمامه. يسلّم فيلون بأنّ الخطاب الديني هو بالضرورة خطاب روحي وباطني (Esoterique) يشير إلى أشياء خفية وعوالم غريبة ومفارقة وأسرار باطنية. والتأويل الرمزي وحده القادر على فك عقدها وحلّ ألغازها.

أوريجين يتحدث عن دلالة ثلاثية للنص المقدس: معنى حرفي ومعنى نفسي ومعنى روحي. على غرار هوية الإنسان: جسد ونفس وروح تتمتّع هذه الدلالة بمراتب وتراتبات قيمية حسب درجات الناس وطاقة عقولهم: المعنى الحرفي للعامة والمعنى النفسي للخاصة والمعنى الروحي لخاصة الخاصة. طبقات المعنى المؤسسة للنص المقدّس تسمح باختراق القشر الظاهر لبلوغ اللبّ الباطن. هذه النمطية التي ارتضاها أوريجين من شأنها أن تجد روابط ومناسبات بين العهد القديم والعقد الجديد. فهو يعتبر أن النص ينطوي على معنيين ملتحمين: معنى حرفي يدعّمه ويرتقي به إلى مصافّ البُعد الروحي أو المعنى الكريستولوجي (المسيحي). وهذا يدلّ على أن كل حرف من النص المقدس يتضمن على أسرار وحقائق ودقائق تدرك بمفاتيح التأويل الرمزي والنمطي. فالحرف هو حامل سرّ الروح والمعنى مثلما الجسد في أسطورة العربة الأفلاطونية هو حامل النفس الأزلية. الحرف في النص المقدّس هو حامل روح الإله ولا يتمّ اعتناق هذه الروح سوى بالانعتاق من المحسوس.

2) هيرمينوطيقا الأعماق وبداهة الآفاق:

أصالة أوغسطين تكمن في اعتبار اللفظ والمعنى شيئاً واحداً. فاللفظ يدل على المعنى وهذا الأخير ليس شيئاً مفارقاً ومتعالياً على القالب اللفظي الذي يحتويه وينطوي عليه. والبحث عن المعنى في الكتابات المقدّسة ليس مجرّد بحث معرفي بواسطة آليات وتقنيات محددة وإنما هو في الأساس بحث أنطولوجي يميّز كينونة الإنسان في رِمَّتها. ما يهدف إليه التأويل الأوغسطيني هو إيضاح وتفسير المقاطع

الغامضة من النص المقدّس. فهذا الأخير لا يحتاج إلى إنارة رمزية تعمّ أجزاءه وتفاصيله؛ لأنه خطاب واضح بدهيّ وإنما يتطلّب تفسيراً من أجل فهم واستيعاب دلالته المستعصية على الإدراك.

يستعيد أوغسطين التقسيم الرواقي بين اللوغوس الداخلي واللوغوس الخارجي ليقرّر بحقيقة اللفظ الجوّاني (Verbum Interius) في فهم مضامين النص. فهو لفظ غير مادّي لأنه ينبع من أعماق القصدية. ويميّز أوغسطين بين كلمة الإله الأزلية المجاورة والملازمة له وكلمته المتجسّدة في شخص المسيح الذي اتخذ صورة إنسانية لتبليغ تعاليم إلهية. فهذه الكلمة المتجسّدة في الحسّ والتاريخ هي صورة طبق الأصل الأزلي، لكنها أيضا شيءٌ آخر مختلف عن أصله ومنبعه. اللفظ الناسوتي لا يضاهي اللفظ اللاهوتي وجوداً ومعرفة. والعلامات الدالة على الأشياء لا تكفي بذاتها وإنما تحيل إلى هذه الأشياء كموضوعات معرفية يستحيل سبر أغوارها واستنفاد طاقاتها. فهناك بحث منهوم عن شيء مفهوم لا يعتريه التوقّف أو الركون إلى حقائق خالدة وسرمدية، بل حوار مفتوح ولا نهائي مع حقائق هذه الأشياء كمسار مستمّر وغير مكتمل. هذه الفكرة أفادت معظم الفلسفات التأويلية من كلدينيوس وحتى غادامير، لأن جدلية اللفظ البرّاني واللفظ الجوّاني تعكس في الواقع جدلية السؤال والجواب في مسار لانهائي. يعتبر دلتاي أن التأويل لم يعرف النسقية والتنظير إلاّ مع البروتستانتية وخصوصاً مع حركة الإصلاح عند مارتن لوتر. لكن نشاط هذا الأخير انحصر في ترجمة وتفسير الكتابات المقدسة. ينطلق لوتر هو الآخر من مبدأ وضوح وبداهة الكتابات المقدسة ويرفض التأويل الرمزي كما تبدّى عند فيلون وأوريجين ليركز نشاطه التفسيري على المعنى الحرفي للنص المقدّس. فالمعنى ليس شيئاً مفارقاً وإنما هو محايث للدلالة التي يختزنها الحرف. فهم الحرف (أو الكتابة) يؤدّي إلى تفجير ينابيع المعنى التي تتواجد في طبقاته وأغواره. فحسب لوثر، ينبغي إذن الالتفات إلى الكلام الإلهي والتعلّق بما يمليه في حرفيته (Sui Ipsis Interoses) ففي حرفيته تتجلّى روحانيته. لقد سعى لوثر بإصلاحه البروتستانتي إلى الانشقاق عن سلطة فهم الكنيسة للتراث القديم. إذ عملت هذه الأخيرة على تقنين قواعد وأساليب في قراءة الكتابات المقدسة وبالتالي احتكار

المعنى الذي تكشف عنه هذه الكتابات.

أحد تلامذة لوتر وهو ماتياس فلاسيوس توصل إلى تأسيس نظري للهيرمينوطيقا من خلال محاولة جادّة ولامعة «مفتاح الكتابات المقدسة» (1567). فهو يقدّم مفتاحاً لغوياً ومعرفياً ثميناً قصد إيضاح وإنارة المقاطع الغامضة التي تنطوي عليها هذه الكتابات. غير أنه على غرار لوثر يعتبر هذه الكتابات واضحة بذاتها ولا تنحو عكس الرغبة الإنسانية في المحبة والخلاص. ما هو غامض ومبهم يعكس في الحقيقة قصور «الأورغانون» (الآلة) اللغوي والمنطقي المستعان به في قراءة وتفسير هذه الكتابات. التحكّم في المنهج وحسن قراءة النص من شأنهما أن يبرزا الحقيقة الكونية للكتابات المقدّسة. لكن رغم إلحاحه على الطابع الألسني في قراءة هذه الكتابات، لم يتحرّر فلاسيوس مطلقاً من التأويل الرمزي الذي كان يفتتن لاحقيه. فالهيرمينوطيقا التي اكتملت صورتها التمهيدية والتأسيسية مع فلاسيوس لم تنفصل عن عجائب الروح أو المعنى وهي تدعو إلى التمسّك بقوالب الحرف أو المبنى لفهم مضامين النص ومقاصده.

ما تمّ الإشارة إليه هو المنحى الباطني والرمزي الذي سلكه فيلون وأوريجين في سبيل قراءة ما لا يقرأ بأعين محدودة النظر؛ لأن هذا المنحى يخترق سُمك العبارة ليدرك المعنى الذي يقبع خلفها. والكشف عن المعنى الروحي المتواري سبيله السلوك والالتزام بالتعاليم. نشاط أوغسطين جاء ليذّكر بالتراث الرواقي الفاصل بين لوغوس الأعماق (اللفظ الجواني) ولوغوس الآفاق (اللفظ البراني). لكن بالنسبة لأوغسطين لا يتعلق الأمر بحقيقتين متعارضتين: إدراك اللفظ الجوّاني والكشف عنه سبيله اللفظ البراني. وهذا الأخير إذا تمّت ترقيته وقراءته بعمق وصرامة مستعينين بآلية لغوية ونحوية، فإنه سيكشف بنفسه عن فحواه المراد إدراكه كما يذهب فلاسيوس. ما يمكن استنتاجه هو أنّ قراءة وتأويل النص من أوغسطين إلى فلاسيوس لم تغادر تربة الخطاب المقدس، وهو أمر عادي في العصر الوسيط لأن الكتابات المقدّسة كانت تعبّر عن الحياة الفردية والجماعية برمّتها. في العصر الوسيط المتأخّر وبداية النهضة أصبحت الحاجة إلى ميتودولوجيا نقدية أمراً ضرورياً. تمّت صياغة هذه المنهجية مع روجيه بيكون «الأورغانون الجديد» (1320) كبديل عن

الأورغانون الأرسطي الذي غذّى معظم الكتابات اللاهوتية والأدبية في العصر الوسيط.

3) الهيرمينوطيقا النقدية:

مع دانهاور استعملت للمرة الأولى مفردة «هيرمينوطيقا» (1654). كان هدفه هو تبيان أنّ كل المعارف والعلوم إنما قاعدتها التأويل، بمعنى التفسير المنهجي والوجيه للأشياء والتصوّرات. اعتُبرت الهيرمينوطيقا في هذه الفترة كعلم تمهيدي وعام يمنح العلوم الأخرى أدوات معرفية بقصد تبيان دلالة الأشياء وترجمة ما هو غامض ومبهم في النصوص. واصطلاح دانهاور على إطلاق اسم «هيرمينوطيقا عامة» على هذا العلم التمهيدي. فقد أدرج في هذا العلم المنطق الأرسطي والتحليل الذي ينطلق من القضايا المركبة إلى عناصرها البسيطة. إذا كان المنطق الأرسطي يراعي صحة أو خطأ القضية، فإنّ تأويلية دانهاور لا تعتدّ بصداقية القضية أو المقولة بقدر ما يهمّها جوهر ما هو مفكَّر فيه، أي جوهر المعنى بمعزل عن معيار الحقيقة التي يتحلّى بها.

من جهته، يميّز يوهان كلادينيوس بين آلية العقل في إنتاج النصوص والروائع والآثار وبين فن التفسير في تأويل هذه المنتجات الفكرية والنظرية. يشير كلادينيوس كغيره من فلاسفة التأويل في العصور الحديثة إلى الجانب المبهم والغامض من الكتابات والنصوص. ونشاطه التأويلي يعتمد على النقد Criticus (تقنية شائعة في عصر النهضة) في سبيل إعادة قراءة وتنقيح وتصحيح الكتابات، وهو ما سيعمل شلايرماخر على ترقيته وتطبيقه في مؤلفاته: «النقد هو التقييم الصحيح لمصداقية الكتابات والنصوص وقراءتها وفقاً للشهادات والمعطيات الكافية». بهذا المعنى تتمفصل الهيرمينوطيقا مع النقد. فهذا الأخير له خاصية التقييم والتمحيص ليعقبه نشاط الهيرمينوطيقا في التفسير والفهم.

بتعبير آخر، ينصبُّ اهتمام النقد على الشكل والمبنى، بينما تهتم الهيرمينوطيقا بالمضمون والمعنى. فيما وراء الطابع المنطقي للتأويل، يركّز كلادينيوس على الجانب العملي والتربوي: «ليس التأويل سوى تزويد المُريد أو الطالب بمفاهيم ضرورية لفهم

كامل للنص». وهو ما يفسر لجوء الباحث عن دلالة النص إلى القواميس والمجازات والأشعار. معنى النص يتشكّل بمبناه البيداغوجي والذي يتمثّل في تفسير الألفاظ (لعبة الهوية والاختلاف في المفردة أو المقولة) من خلال الترادف أو التضادّ، والبحث عن الاستعارات والصّور الحيّة للمقولة. هذه الإرادة في البحث والتفسير هي برّانية (أدوات وآليات لغوية) بقدر ما هي جوّانية (رغبة النفس في التعلّم والإدراك). وهي إرادة تربوية لأنها تمكّن الذات من التعبير عن كوامنها: قوّة المجاز، وجماليات الأسلوب، فنون الشعر إلخ. كان هدف كلادينيوس هو بناء نظرية حول مفهوم الرأي كوجهة نظر تربوية وتأويلية تمكّن كل كاتب أو فاعل اجتماعي أو سياسي من التعبير عن آرائه. وقد لاحظ جون غروندان أن محاولة كلادينيوس هي تأويليه على المستوى الفكري وديمقراطية على الصعيد السياسي، لأنها فرصة لكل فاعل حضاري في التعبير عن كينونته الاجتماعية والثقافية والسياسية.

الطابع التربوي للتأويلية عند كلادينيوس هو في نظر جيورج ماير محدود لأنه يخصّ بالدرجة الأولى النصوص المكتوبة. إذ هدف ماير هو تمديد البُعد العالمي للهيرمينوطيقا إلى كل العلامات البشرية والطبيعية سواء أكانت نصوصاً أم تشكيلات خطابية أم فنون جميلة أو معادلات رياضية. محاولة ماير هي سيميوطيقا تأويلية لأنها تخص كل العلامات دون استثناء ولا تخص فقط النص المكتوب/ المقروء. تأويل العلامات هو في نظره معرفة الدلالة التي تحتملها العلامة بناءً على العلاقة التي تقيمها مع العلامات الأخرى (الصيغة البنيوية) وتبعاً لنمط العلاقة التي تربطها بالأشياء والوقائع (الصياغة التاريخية). الصيغة البنيوية هي محل اهتمام ماير، بينما الصيغة التاريخية هي النشاط التأويلي الرئيسي الذي اعتمده دلتاي كما سنرى لاحقاً. سيميوطيقا ماير تقترب من فلسفة ليبنتز التي تربط كل علامة أو شيء مع العلامات أو الأشياء الأخرى داخل فضاء غير متناه من العوالم الممكنة. مونادولوجيا ليبنتز (المونادات أو الذرّات الروحية) تقترب في جوهرها من سيميوطيقا ماير التأويلية لأنّ الأولوية التي تعطيها للعلامات هي أولوية بنيوية وسانكرونية داخل وحدة مركبة. هذه السيميوطيقا هي نقدية بقدر ما هي أخلاقية لأن التأويل الذي يرومه الفاعل الحضاري هو سبق وجودي للكمال. مثلما أنّ

المونادات تحقق علاقة تكامل وانسجام كوسمولوجي على الصعيد الميتافيزيقي، فإنّ الفاعل الحضاري يسعى لتحقيق تكامل اجتماعي مع الأفراد والهويات تتجلّى آثاره في السياسة (اختيار وحُكم ديمقراطي) والثقافة (تعبير فنّي وفكري عن الشرط الوجودي) والاجتماع (الحريات الفردية والجماعية).

لكن النزوع العالمي للتأويلية في عصر الأنوار مع دانهاور وماير وحتى ليبنتز سيجد في طريقه معضلات ثقافية، وهو كون التأويل توجّه صوب القراءة الكلاسيكية للنصوص بدل الاستعمال الحرّ للعقل في تقويم التمثّلات والحكم على التصوّرات القديمة.

4) الهيرمينوطيقا الرمانسية :

ثمة انفصالات وطفرات في العبور من الأنوار إلى العصر الرومانسي، وهو كون أنّ مفكّري التأويلية في القرن التاسع عشر مثل شلايرماخر كان لهم اهتمام بالتأويل اللاهوتي ولم يكن لهم علم بما استحدثه القرن الثامن عشر من بحوث وتنظيرات حول الهيرمينوطيقا الفلسفية مع كلادينيوس وماير. وهذا الانفصال ظهر خصوصاً مع نظرية كانط حول الظاهرة الممكن إدراكها بالملكات العقلية والشيء في ذاته الذي لا يمكن إدراكه ويظلّ في دائرة المجهول واللا مفكّر فيه. هذا التمييز الكانطي بين ما يمكن إدراكه عقلياً وما لا يمكن الإحاطة به سيساعد شلايرماخر في تشكيل نظرية حول «فن الفهم»، تأخذ بعين الاعتبار الحقل النفسي في المعرفة أو البُعد الذاتوي. هذا البعد عمل على ترويجه فريدريك آست في مؤلفه «أسس النحو والتأويل والنقد». المشكل الفلسفي الذي عمل آست على تبيانه هو: كيف نفهم الروح المعرفية والشاعرية التي تميز بها القدماء (العصر الإغريقي) والتي لا تزال تنتج تفاعلاتها في عصرنا (الأنوار)؟. هذا التساؤل يهدف إلى فهم الهوية والاختلاف بين عصر آفل وعصر قائم يحمل في طيّاته الروح الفكرية والأدبية لأسلافه. وهذا الفهم التاريخي يصبح فهماً ذاتياً لأنه يخصّ العصر القائم وطريقة مقاربته للحياة والتاريخ والهوية. على غرار آست، عمد فريدريك شليغل إلى الكشف عن مشكل الفهم الذاتي الذي يجد جذوره الرومانسية في الروح الحضارية للعصر اليوناني أي في التراث الفني والأدبي للعصر التأسيسي. لكن هذا الفهم الذاتي قد يجد في سبيله

عوائق اللافهم، لأن ترجمة محتوى الروح الحضارية للعصر اليوناني، تبدّل من مسار القصدية والمعنى. فما كان ممكناً في العصر التأسيسي يصبح مستحيلا في عصر الأنوار وعكسه. فثمة إذن إزاحة في الدلالة الأصلية أو ما يسمّى في الأدبيات المعاصرة «التحوير» أو الخيانة: الترجمة هي خيانة لأنها لا تستهدف المعنى الأصلي بل تعمل على تحويره واحتكاره ممّا يولّد حالة اللافهم تجاه العصر التأسيسي. بتعبير آخر، الفهم هو عدم إدراك جوهر الماضي المتجسّد في قوالبه النصّية والتراثية. على خطى شليغل، سيعمل شلايرماخر على البحث عن أسباب عدم الفهم التي تميّز كل ذات واعية. إذا كان التأويل هو الرجوع إلى المصادر الأولى لإدراك القصدية والمعنى الأصلي، فإن هذا الرجوع يتعثّر لأسباب نفسية وموضوعية منها مشكل المسافة الزمنية (بين الحاضر والماضي) ومشكل الاحتكار الإيديولوجي للدلالة الأصلية (خصوصاً فيما يتعلق بتأويل النصوص المقدّسة).

الهيرمينوطيقا عند شلايرماخر هي فن الفهم، أي إدراك المعنى المتواري في ثنايا الخطاب. وهذا الفهم يتأرجح بين الدلالة الذاتية أو الفردية وهو كون كل فرد مسؤولاً عن الفكرة التي يشكّلها حول النص أو الواقع أو الماضي وبين الدلالة الموضوعية التي تخضع الآراء الفردية لامتحان لغوي صارم بقصد الكشف عن الرأي السليم من جملة الآراء المعبَّر عنها. يسمّي شلايرماخر الدلالة الذاتية «التأويل التقني»، ويصطلح على الدلالة الموضوعية اسم «التأويل النحوي». يدرس التأويل النحوي للغة تبعاً للاستعمال الاجتماعي العام، بينما يبحث التأويل التقني عن قصدية متوارية في النص. هذا التأويل يعبّر عمّا يسميه «فن الفهم» لأن مصطلح «التقنية» ينطوي في اشتقاقه على مفهوم الفنّ بمعنى آلية أو أداة في المقاربة لا تخلو من جمالية وشاعرية. لكن المشكل الرئيس الذي راود شلايرماخر هو عدم الفهم: عندما ندّعي أننا فهمنا نصاً أو فكرة فهل الفهم في هذه الحالة كامل؟ أليس هناك بقايا عدم الفهم يؤكد عليها لاحقاً مشكل النسيان وإعادة النظر والتخلّي عن الحقائق المدركة؟. هذا المشكل دفع شلايرماخر إلى تحبيذ التأويل الموضوعي الذي يسعى إلى إعادة بناء المعنى الأصلي للنص بدلاً من التأويل الذاتي الذي يضفي على النص دلالة أو قصدية لم يعبّر عنها الكاتب. لكن نراه ينغمس في توفيقية فلسفية عندما يقول بأنّ

أفضل فهم للنص هو «محاكاة» الكاتب، أي أن نتموضع في موقعه وعصره لندرك معنى ما أراد قوله في خطابه. هنا يتبدّى التناقض الفلسفي الذي وقع فيه شلايرماخر بين الأولوية التي يعطيها للتأويل الموضوعي (منهج وصرامة) وإمكانية أن يكشف التأويل الذاتي عن حقيقة النص عبر تجربة التكهّن (التموضع في موقع الكاتب). العامل النفسي في فهم النص لم يكن مقتصراً على رومانسية شلايرماخر وإنما شغل أيضاً أبحاث دلتاي، هذا الأخير الذي ادّعى أنه من الممكن فهم الكاتب بإضفاء المعنى الذي يراه المؤوّل مناسباً. «الحقيقة والمنهج» لغادامير هو في مجمله احتجاج على هذه «النفسنة» الشاملة لمشكل التأويل.

في الواقع، محاولات شلايرماخر هي الوجود في فضاء معرفي يتعالى على التأويلات الموضوعية والذاتية، لأنّ الهمّ التأويلي يتلخّص عنده في مسألة الحوار أو جدلية السؤال والجواب بين المؤوّل والنص. فالتأويل عنده «هو فن الفهم الصحيح لخطاب الغير وعلى وجه الخصوص الخطاب المكتوب». فالتأويل يتأرجح بين نزوع ذاتي في إدراك حقيقة النص وهمّ موضوعي في استعمال الآليات اللغوية والنقدية في حصر هذه الحقيقة. تأويل النص هو فتح حوار خلاّق معه وطرح المشكلات والأسئلة حول حقيقته التاريخية والوجودية؛ لأنّ النص يحتمل فراغات يملؤها القارئ بالأسئلة والإشكالات. فالتأويل في جوهره حوار وجدلية في المساءلة والتساؤل: مساءلة للنص وتساؤل حول ما يمكن أن يمنحه النص للقارئ رغم المسافة الزمنية (عصور مباعدة) والثقافة (الأنا والآخر أو الشرق والغرب).

5) الهيرمينوطيقا التاريخية :

العامل التاريخي للتأويلية جاء من فكرة «الدور التأويلي» التي ابتكرها آست. تعني هذه الفكرة أنّ حياة الفرد تتجلّى في حلقة واسعة هي المجتمع والحضارة والحياة الكلية للمجتمع أو الحضارة، تتبدّى في سلوكات وتصورات كل فرد على حدة. التاريخانية ظهرت على إثر هذه الفكرة التي تسلّم بأنّ كل ظاهرة فردية تدرك وتفهم بناءً على سياقها التاريخي.

لكن هذه الفكرة تنطوي على معضلة إبستمولوجية: إذا كانت كل ظاهرة أو حدث يدرك تبعاً لسياقه فإنّ المعطيات لا يمكن تطبيقها على الأحداث الأخرى لأنها وليدة حدث خاص له معاييره ولا يمكن اختزاله.

مشكل التاريخانية هو العلاقة المبهمة بين الفردي والكوني. للخروج من هذا الدور التأويلي، عمدت التاريخانية إلى التفكير في الشروط الموضوعية للمعرفة التاريخية أي التفكير في ميتودولوجيا معرفية همّها المنهج أو طريقة قراءة الأحداث وسبر الوقائع. تستعين التاريخانية بالفيلولوجيا كطريقة في إعادة تأسيس المعرفة بناءاً على التشكيلات اللغوية (اشتقاق، مجاز، منطق، إلخ). إذا كانت الهيرمينوطيقا في جوهرها فن في الفهم، فإن الفيلولوجيا تعيد تأسيس الظواهر المعرفية والنفسية قصد صياغة هذا الفن. والفهم ليس معرفة أولى أو تأسيسية أو أصلية كما أعلن أوغست بوخ، وإنما هو إدراك لما تمّ معرفته مسبقاً. النص هو معرفة مركبة لما تمّ معرفته وحصره والفهم هو «معرفة المعرفة» أو إدراك ثانوي لجملة تأويلات ومعارف مبتكرة بآليات فيلولوجية صارمة. في مواجهة المنهج الوصفي والفيلولوجي عند بوخ، يجعل يوهان درويزن من الفهم صُلب المعرفة التاريخية والتي هي ليست مجرّد معالجة فيلولوجية. صحيح أن الفهم في تاريخ الهيرمينوطيقا كان يعني قبل كل شيء إدراك قصدية الذات في العبارة اللغوية. ولكن للعبارة أو النص تاريخ وسياق. لهذا السبب اكتسى الفهم في الدراسات التاريخية أهمية كبرى. هدف درويزن هو رفع العلم التاريخي إلى صرامة ومنهجية العلم الطبيعي. الهمّ الإبستمولوجي عنده هو: لماذا نجحت العلوم الطبيعية (الفيزيائية والرياضية) في تشكيل موضوعها المعرفي بطريقة منهجية وعلمية وأخفقت العلوم الإنسانية (التاريخية والفلسفية) في هذه المحاولة؟ هذا لا يعني أنّ درويزن يريد تطبيق المنهج الطبيعي على الدراسات التاريخية. فهو يقول فقط بأنّ على العلم التاريخي أن يستحدث نموذجه الخاص قصد ضمان انسجام منهجي محكم. محاولته «الفن والمنهج» (1867) تهدف إلى بناء ما يسمّيه «التاريخي» وهو جملة شروط موضوعية في تشكيل ليس قوانين التاريخ وإنما قوانين المعرفة التاريخية. على غرار كانط، لا يرى درويزن بين الطبيعة والتاريخ أو المكان والزمان أو الجسد والفكر من تناقض. لهذا السبب يستفيد التاريخ من الصرامة المنهجية للعلم

الطبيعي ولكنه لا يقتفي أثره. بين الطبيعة والتاريخ ليس هناك تطابق وإنما تفاعل. الفهم التاريخي يستهدف خصوصاً الأثر والنصوص والمخلّفات العريقة. فهي علامات ماضية في صلب الحاضر الحي. لا يقتصر منهج المورخ على إحياء دلالة مطموسة وإنما الكشف عمّا خفي في الماضي من وقائع وأسرار. بهذا المعنى يَضحى الفهم التاريخي مجرّد تعريف لما تمّ معرفته في السابق. أكثر من مجرّد همّ معرفي، الفهم التاريخي هو أيضاً سلوك خُلقي لأنه مقاربة مباشرة لتواريخ محلية تخصّ القانون والأسرة والدين والحاضرة والاقتصاد، الخ. العمل التاريخي مثل وظيفة الطبيب وعالم النفس وموظف الأمن: ثمة بُعد إيتيكي يشترط الصرامة والمنهجية والبحث. فالمؤرّخ ينتقل من وضعية خاصة وفردية إلى الصورة الإجمالية التي تضفي المعنى على التاريخ كجملة قراءات وتأويلات في السلوك الفردي والجماعي سواء أكان سلوكاً ماضياً مثبّتاً في النصوص أو الوثائق أم سلوكاً حاضراً في مختلف الميادين الحياتية. هذه التواريخ المحلية والواقعية تصنع مفهوم التاريخ بوصفه وعياً ذاتيا لبشرية تنحو صوب غائية أخلاقية: معرفة وفهم الذات. والفهم التاريخي للذات هو عملية معقدة ومستمرة. معرفة نهائية للذات هي مجرّد وهم. لهذا السبب كانت نهاية التاريخ (أو غائية التاريخ) ذات طبيعة تكرارية، تعيد صياغة دلالة تاريخية بشكل مستمر ومنتظم لمختلف الأزمنة والأمكنة.

انطلق دلتاي هو الآخر من مشكل الفهم التاريخي. إرادته في نقد العقل التاريخي مكّنته من تدشين تفكير إبستمولوجي حول العلوم الإنسانية. إذ كان همّه المعرفي هو إيجاد قاعدة علمية تستند إليها الإنسانيات. وهذه القاعدة تتمثل في التجربة كانعكاس مباشر لبنية الوعي البشري. فالوعي الإنساني المتمثل في العقل هو الذي يفرض أنماطه الصوَرية وأنظمته القبَلية على نظام الأشياء. هذا التنظيم القبَلي يصبّ في منبع واحد هو النظام البُعدي أي التجربة. نرى هنا تأثير كانطي مباشراً على إبستمولوجيا دلتاي التاريخية. لكن سرعان ما تتحوّل علموية دلتاي إلى سيكولوجيا همّها البحث عن الأصول المتعالية للإدراك البشري. وكأنّ الوصول إلى موضوعية العلوم الإنسانية لابد أن يمرّ عبر بنية الوعي الإنساني. في استناده إلى الوعي، يرى دلتاي بروز معضلة الفهم وليس مشكلة التفسير. لأن التفسير يتمتع

بمنهج موضوعي قوامه أدوات لغوية ومنطقية وبحوث نظرية وصورية، بينما الفهم هو ذو طبيعة نفسية وجوانية. التفسير هو عمليات فردية تفيد التعدد والتشتت، بينما الفهم هو وحدة نفسية في إدراك دلالة النص أو مغزى الحياة. فليس غريباً أن تكون مفردة «الفهم» في اشتقاقها اللغوي هي «أخذ شامل وكوني وجماعي (comprendre) فالفهم هو إدراك حياة خاصة أو فردية في ضوء الحياة الاجتماعية المعاشة أي في سياق حدث أو تاريخ. لهذا كان دلتاي يردّد في الغالب «إننا نفسّر الطبيعة ونفهم الحياة النفسية»؛ لأن الطبيعة علامات وقوانين، والنفس هي وحدة ذهنية وروحية مركبة تدرك ذاتها بشكل حدسي ومباشر. من هذه السيكولوجيا الوصفية استخلص دلتاي مفهوم التجربة المعاشة أي علاقة الوعي بذاته ومحيطه كبنية أولية تميّز معظم تصوراتنا للوجود وأحكامنا القيمية، وهي التجربة نفسها التي تميّز علاقة العلوم الإنسانية بذاتها وبموضوعها: نوع من التأمل الذاتي في الأصول والمبادئ والغايات، أي شكل من أشكال الحوار مع الذات أو المونولوج. لكن المأزق الذي وقع فيه دلتاي وأشار إليه هايدغر وغادامير هو تأرجحه بين النزوع العلموي في إيجاد قاعدة كونية تستند إليها العلوم الإنسانية وبين تاريخية الفهم الإنساني التي تفيد التناهي والنزوع الذاتوي.

6) الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية والوجودية:

مقولات التجربة المعاشة وعالم الحياة النفسية التي وظّفها دلتاي في قراءته لظاهرة الفهم وجدت صداها النظري عند إدموند هوسرل مؤسس الفينومينولوجيا أو الظاهرية. رغم نفوره من القراءات التأويلية للنص لأن التأويل ليس علماً صارماً وإنما هو اجتهادات فردية بمعية أدوات وتقنيات، قام هوسّيرل على الرغم منه بإرساء القواعد الأولية لهيرمينوطيقا فينومينولوجية. لم يكن همّه المعرفي هو تأويل الظواهر وإنما الظواهر ذاتها كما تتبدى للوعي الإنساني. التأويل هو مجرد تقنية في الوصول إلى جوهر الأشياء أو القصدية المتعالية الكامنة في النص. والفهم بوصفه جوهر التأويل هو الانتقال من العبارة إلى الدافع النفسي أو من الخطاب إلى التساؤل الذي يحركه. هذه المشكلات التأويلية ميّزت معظم أعمال هوسيرل رغم تمسكه القوي بالفكر الذي نذر له وهو الفينومينولوجيا. لماذا نفور هوسيرل من التأويل؟ لأن إدراك

الأشياء ذاتها هو من نشاط الرؤية وليس الخطاب. الفينومينولوجيا هي رؤية حدسية تستهدف جوهر الشيء بعيداً عن صخب الخطابات والتأويلات التي تحوم حول الشيء بشكل «زوبعي» ولا تدركه في الصميم. ما يريد هوسّيرل التنبيه عليه هو أن الخطاب حول الشيء لا يعني أننا ندرك هذا الشيء في جوهره. لهذا جاءت الرؤية كبُعد معرفي في إدراك غور الأمور. لكن هل تكفي الرؤية وحدها دون لغة تحصرها في قوالب وحروف وتمنحها هكذا الاستمرارية والخلود؟، ما يهّم هوسّيرل على وجه الخصوص هو الظاهرة الأصلية كما هي معطاة للرؤية والوعي. وتأويل الظاهرة هو مجرّد بناء على بناءات أخرى تحجب أصالة الظاهرة بقدر ما تبعد الوعي عن جوهر الأشياء. بين الخطاب والظاهرة ثمة فراغات وعتمات تكشف عنها الفينومينولوجيا بتقنياتها التأويلية: الحدس والإرجاع الماهوي والتجربة المعاشة، إلخ. وخصوصاً مع مفهوم «القصدية» الذي يشكل صلب الالتحام بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا، لأنه يرسي القواعد الأولية لمفهوم أفق المعنى كما يراه أو يدركه الوعي القصدي وينزل مفهوم الذات من عليائه الذاتوية.

على منوال هوسّيرل، عمد مارتن هايدغر إلى تفكيك مفهوم الذات والتفكير في الأصول الفينومينولوجية والأنطولوجية لظاهرة الفهم. يخلص إلى نتيجة مفادها، أن الوجود الإنساني هو «وجود- مؤوَّل» بمعنى وجود يتجسّد في اللغة، على اعتبار أن التأويلات هي خطابات لغوية وبناءات على ما تمّ تشكيله في اللغة. لهذا السبب يرفض التأمّل الإبستمولوجي حول الفهم الذي افتتحه درويزن ودلتاي معتبراً أنّ هذا التفكير الفلسفي كان في جوهره تأويلاً ثانوياً وسطحياً لمشكل الفهم. الفهم عند هايدغر هو الإحاطة بالشيء ذاته (وهنا يظلّ وفياً للتراث الفينومينولوجي لهوسّيرل) وفق نمط في الوجود وليس وفق نمط في المعرفة. أن نفهم الشيء أو النص ليس فقط أن نقتني بشأنه معارف وعلوماً، وإنما نمارس نوعاً من الفنّ وجمالية في الاستعمال أي تقنية في المقاربة هي في جوهرها حدوس وأذواق وليس مجرد تصورات وإدراكات. المشكل الرئيس هو كيف أتعامل مع النص وليس كيف أدرك النص بناءً على معارف أمتلكها؟، بتعبير آخر، المستويات الوجودية التي يقيم فيها الوعي الإنساني تتطلب ابتكارات فردية وامكانات ورؤى وليست مجرّد طرق استعمال أو برامج

جاهزة. لهذا يلحّ هايدغر على مفهوم «الهمّ» كأرضية متوارية لكل سلوك بشري. الهمّ الأنطولوجي هو التعامل مع الأشياء والحقائق بوصفها مشاريع وإمكانات وليس كبرامج وخرائط. الفهم هو في جوهره لعبة شطرنج يستدعي الذكاء والحيلة والحذاقة ولا يعتمد على معارف مسبقة أو بيانات جاهزة. قبل هايدغر كانت العملية الفكرية هي أن نفسر أكثر لنفهم أفضل. لكن مع فيلسوف فرايبورغ انقلبت هذه العملية ليصبح الفهم ذا أولوية مقارنة مع التأويل وهذا الأخير هو مجرد إيضاح الوضعيات الأنطولوجية للفهم. بتعبير رمزي، الفهم هو الوعي داخل أنفاق الوجود المظلمة والتأويل هو المصباح الذي ينير سبيله في طريقه نحو سبق مشاريعه وإمكاناته. التأويل هو مجرد إيضاح أو إنارة لما تمّ تعتيمه في الفهم.

فالفهم ليس مجرد قبض بدهي وسعيد لدلالة النص وإنما يتعثّر أمام الوضعيات الغامضة والمبهمة من القصدية الكامنة في هذا النص. فهو يستعين بالتأويل من أجل رفع الحجب والكثافات التي تحول دون إدراكه لذاته عبر الغيرية المتجسدة في النص. ما يريد هايدغر قوله هو أن الفلسفة عبر كينونتها التأويلية هي إنارة وإيضاح بمعنى تخليص وتحرير. في الظلمة والعتمة نحيا في الظلم والقهر والإستبعاد لأن وجودنا مكبّل بسلطة التعتيم والتحوير والاحتكار، أو ما يسميه هايدغر «صخب الكائن» أي الشعارات الإيديولوجية والبيانات السياسية التي تبتر الإنسان عن أرضيته الأنطولوجية. لكن في الضوء والرؤية والإنارة، فإننا نحيا في الحرية والانعتاق ونستطيع بفضل هذه الإنارة التمييز والإفلات من قهر الخطابات والإرادات. باختصار، هيرمينوطيقا هايدغر هي مكينة حرب ضدّ «الاستلاب»: ضدّ استلاب الوعي في كينونته الوجودية. هذا الاستلاب هو في الوقت نفسه من صنع الهوية (أوهام، جنون العظمة، أنانية...) ومن أداء الغيرية (سلطة، قهر، استعباد..). لهذا جاءت هيرمينوطيقا هايدغر تقنية في «الهدم» بمعنى تفكيك هذه الاستلابات التي تحول الوعي دون تحقيق كينونته وسبق مشاريعه. ينطلق هذا العمل التفكيكي من فكرة مفادها أن الفهم يتجاوز الطبيعة الذرية للغة وإن كان يحيا في قارة المنطق والمنطوق. هدف هايدغر هو إبعاد التشكيلات الصورية (قضايا منطقية، معادلات رياضية..) التي تحول الوعي دون التمفصل مع العالم. وهو السبيل الذي سيسلكه غادامير

عندما يرى في اللغة تحقيقاً فعلياً لتناهي الكائن وليس مجرد علامات ألسنية وقضايا منطقية. مجاوزة الطابع الذري والمنطقي للغة هو قراءة ما لم تقله هذه اللغة بمعنى الغوص في الأرضيات التحتية لما تريد التعبير عنه تلميحاً ولم تقله تصريحا عبر علاماتها وقضاياها. الكشف عن «إرادة التعبير» في اللغة ذاتها هو من عمل النشاط التأويلي كما يرى هايدغر. في حلقة قادمة سنعود إلى مشكل الفهم والتأويل عند آخر أقطاب الفلسفة التأويلية هانس جيورج غادامير.

***



في العقد الاجتماعي
نحو إعادة التفكير في الحداثة

جاد الكريم الجباعي(✦)

يتوهَّم كثيرون عندنا أن الحديث عن المجتمع المدني يرمي إلى التقليل من أهمية الدولة الوطنية والتشكيك بسيادتها، أو الانتقاص منها، والحد من سلطتها، أو أنه نوع من رؤية سوسيولوجية محضة ومتطرفة تريد أن تنأى عن السياسة وتعزّز من ثم عزوف المجتمع عنها. في حين يبين هذا العرض استحالة الفصل الميكانيكي بين المجتمع المدني والدولة الوطنية، بوصفهما مقولتين مركزيتين في نسق الحداثة، ومعلَمين أساسيين من معالمها. فمقولة العقد الاجتماعي التي لا يزال هناك نوع من إجماع على أنها أساس نشوء المجتمع المدني تذهب في خط مستقيم إلى الدولة العلمانية الحديثة، فلا يمكن أن نرى فيها سوى أساس منطقي لنشوء الدولة، أو هيئة السيادة بتعبير روسو. بيد أن مضمون اعتراض المعترضين على فكرة المجتمع المدني ينصب على نفي فكرة الإرادة العامة، لمصلحة إرادية خاصة لا تزال تسيطر على الحقل السياسي العربي، وعلى «العقل» السياسي العربي سواء بسواء.

استهل جان جاك روسو (1712-1778) كتابه الشهير «العقد الاجتماعي» بقوله: «أمن الممكن المستطاع الاهتداء، في النظام المدني، إلى قاعدة تعطي للإدارة شرعية أكيدة، إذا نظر إلى الناس باعتبار ما هم عليه، وإلى القوانين باعتبار ما يمكن أن

✦ كاتب من سورية.

تكون؟»[1] هذا الاستهلال يشير إلى إشكالية الكتاب: هل في مستطاع المجتمعات أن تهتدي إلى قاعدة شرعية أكيدة للحكم؟ قاعدة تنطلق من الواقع كما هو، من البشر الواقعيين، منظوراً إليهم في واقعهم الفعلي، وإلى ما يمكن أن تكون عليه القوانين التي تنظم شؤون حياتهم؟. وهي إشارة مهمة إلى مصدر التشريع الذي ينظم الاجتماع المدني؛ ولا يماري روسو في كونه دنيوياً خالصاً. ويضيف: وها أنا ذا أخوض في بحثي دون أن أجيء بالدليل على ما لموضوعي من خطورة. وقد يسألني سائل: أأنت أمير مؤمَّر أم أنت مشرِّع؟ وجوابي عن ذلك: أنا لست هذا ولا ذاك، ولهذا السبب أكتب في السياسة. ولو أنني كنت أميراً مؤمراً أو مشرعاً لما أضعت وقتي في قول ما يجب عمله، بل كنت أقدمت على العمل أو لزمت الصمت. أما وقد ولدت مواطناً في دولة حرة، وأما إذ أنا عضو في هيئة السيادة (مواطن، أو عضو في المجتمع المدني وفي الدولة) فمهما كان عليه صوتي من ضعف تأثير في الشؤون العامة، فإن حق الإدلاء بصوتي هذا، فيما يتعلق بتلك الشؤون، هو كاف لأن يفرض علي واجب الإلمام بها.[2] **الشؤون السياسية شؤون عامة، ومن حق أي مواطن أن يدلي برأيه فيها، لأنها شؤون عامة**. هاتان مسلمتان لا تحتاجان إلى برهان، وإن كان أي رأي يدلي به المواطن في الشؤون العامة يحتاج إلى برهان.

«وُلد الإنسان حراً طليقاً، ومع ذلك، فهو مثقل بالقيود في كل مكان. وَلرُبَّ رجل يتوهم أنه سيد الآخرين، وهو لا يني يرسف في أغلال من العبودية هي أثقل من أغلالهم»[3]. تلكم نظرة متفائلة إلى طبيعة الإنسان، لا تريد أن تقول إن الحرية هي ماهية الإنسان فحسب، بل تذهب إلى أن العقد الاجتماعي عقد طوعي أساسه الحرية؛ بخلاف نظرة هوبز السوداوية (الإنسان ذئب الإنسان) التي انطلقت من افتراض أن الاجتماع البشري قائم على الضرورة. الاجتماع البشري عند روسو مؤسَّس على الحرية، وهو، من ثم فضاء الحرية؛ مجتمع قائم على التعاقد الطوعي الحر.

قبل روسو بأكثر من ألف عام قال عمر بن الخطاب: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟. ولا يزال السؤال قائماً: هل ولد الإنسان حراً طليقاً؟ هل

الحرية من جِبلة الإنسان وفطرته، أم هي إحدى قابلياته؟ ثمة أطروحتان متعارضتان في الإجابة عن هذا السؤال، نجدهما في هذا البحث عند هوبز وروسو، وكثيرين غيرهما. وما من شك في أن الإنسان وُلد مقيداً بالضرورة / الضرورات الطبيعية، ثم تحرّر منها بالاجتماع، ولا أريد أن أقول بالوعي، لأن الوعي اجتماعي مهما تظاهر في صور فردية لا حصر لها، ومهما تظاهر في صور فئوية أو طبقية أو دينية أو مذهبية. إلا أن الاجتماع الذي أساسه العمل هو الذي حرر الإنسان تدريجياً من هذه الضرورات التي ليس بوسع الإنسان حذفها أو إلغاؤها، فجلّ ما يستطيع فعله هو فهمها والسيطرة عليها إلى هذا الحد أو ذاك. ومن المهم أن نؤكد أن الاجتماع هو الذي حرر الإنسان من الضرورة الطبيعية؛ فليس من حرية خارج نطاق المجتمع الذي سيبدو لنا ضرورة وضرورات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية جديدة تتوقف حرية الإنسان على مدى وعيها والسيطرة عليها. وليست السيطرة على هذه الضرورة سوى المعنى المرادف لسيطرة الإنسان على نتاجات عمله.

ثمة أطروحتان: الضرورة التي قال بها هوبز وغيره والحرية التي قال بها روسو وغيره، قبله وبعده؛ والأطروحتان صحيحتان معاً، وكل منهما خاطئة وحدها؛ فليس ثمة حرية بلا ضرورة؛ ومن ثم فإن الحرية قابلية في الإنسان. ولا بد هنا من تمييز الحرية من التحرر، إذ التحرر يعني الفكاك من قيد خارجي، فهو فعل خارجي، كالتحرر من الاستعمار أو من الاستبداد السياسي، بخلاف الحرية التي هي فعل داخلي، في الفرد والمجتمع والجماعة البشرية. الإنسان قابل للحرية وقابل للعبودية، وهذه القابلية مشروطة بالوعي ومحددة به. والوعي هو الوجود مدركاً على نحو ما، هو شكل وجودنا المادي؛ ولا حجة لمن يظن أننا نرّد الظاهرة المادية إلى أسباب غير مادية.

غير أن روسو يتلمس على نحو عبقري جدلية العبْد والسيّد، فمن يتوهم أنه سيد الآخرين هو عبد، لا لأوهامه فحسب، بل للذين يتوهم أنه سيدهم. ذلكم معنى آخر للحرية، معنى سياسي إذا شئتم: العبد هو السيد والسيد هو العبد. وهذا المعنى يقبع في أساس فكرة المجتمع المدني بوصفه مسرح التاريخ وفضاء الحرية في الوقت ذاته. ولا تفصح جدلية السيد والعبد عن جميع مكنوناتها إلا في نطاق النظام

الاجتماعي الذي يعدّه روسو حقاً مقدساً هو أساس جميع الحقوق، على أنه لا ينبثق من الطبيعة قط، بل يقوم على أساس من التعاقد بين ذوات حرة ومستقلة. ولكي نفهم حدود الحرية والسيادة والاستقلال على نحو ينأى بها عن المجردات الأثيرية، يحسن بنا لا أن نتحدث عن جدل الحرية والضرورة فحسب، بل أن نقرن جدل الحرية والضرورة بجدل العشوائية والانتظام الذي أزعم أنه قانون المجتمع المدني. وهو ما يؤكد ما ذهب إليه روسو من أن النظام الاجتماعي حق مقدس وأساس لجميع الحقوق. العقد الاجتماعي هو أساس الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الاجتماع المدني.

الأسرة عند روسو هي أقدم المجتمعات، وهي وحدها المجتمع الطبيعي. ومع ذلك «فإن الأولاد لا يدوم ارتباطهم بأبيهم إلا طول الزمان الذي يحتاجون فيه إلى ضمان بقائهم، وحالما تنقضي تلك الحاجة تنحل تلك الرابطة الطبيعية. فالأولاد وقد أصبحوا مُعفين من الطاعة التي كانت مفروضة عليهم لأبيهم، والأب وقد أعفي من ضروب العناية التي كان ملزماً ببذلها لهم، ينالون كلهم، على السواء، استقلالهم بأنفسهم. وإذا حدث أن ظلوا مؤتلفين مجتمعين، فلا يكون هذا طبيعياً، كما كان من قبل، بل بمحض إرادتهم ورضاهم. كما أن الأسرة نفسها لا يدوم بقاؤها إلا بالتراضي والاتفاق»[4]. الأسرة عند روسو، وعند هيغل وماركس من بعده، هي الأساس الطبيعي للمجتمع المدني. وأفرادها كلهم أفراد طبيعيون صرفاً ما داموا محكومين بضرورة البقاء على قيد الحياة، أي قبل أن ينالوا استقلالهم جميعاً ويتحولوا إلى ذوات حرة. الاستقلال والحرية شرطان رئيسان لصيرورة الفرد الطبيعي عضواً في المجتمع المدني، الذي ليس مجتمعاً طبيعياً بحال من الأحوال، وعضواً في الدولة السياسية، على السواء وفي الوقت ذاته. الأسرة التي استقل أفرادها هي النموذج الأول «المايكرو» لجماعة سياسية: «فالرئيس هو صورة الأب، والشعب صورة الأولاد، وكلهم وقد ولدوا متساوين وأحراراً لا ينزلون عن حريتهم إلا لمنفعتهم. في العقد الاجتماعي ينزل الأفراد عن بعض من حريتهم في سبيل نفعهم جميعاً، فغاية العقد الاجتماعي هي النفع العام، وبهذا العقد بين أحرار متساوين ينتقل الأفراد من الحق الطبيعي الذي قال به كل من هوبز وغروسيوس، منطلقين من عدم المساواة

الطبيعية التي قال بها من قبل أرسطو وكاليجولا، إلى الحقوق المدنية والحقوق السياسية، وإلى المساواة السياسية.

الفروق الطبيعية بين الأفراد، ولا سيما في القوة والضعف أو في الثروة والملك وما إليها لا يجوز أن تنجم عنها حقوق وواجبات، وإلا فإن الحق لا يقوم إلا على قاعدة غير مؤكدة وغير ثابتة، ناهيكم عن عدم شرعيتها. إذا كانت القوة هي التي تقرر الحقوق للأقوياء والواجبات على الضعفاء، فإن الأقوى يزيح من هو أقل قوة منه ويقرر حقوقا جديدة وواجبات جديدة، فما قيمة الحق الذي يزول عند انقطاع القوة ما دام من الطبيعي أن هنالك دوماً من هو أقوى؟. فلا يجوز والحال هذه أن يكون لكل من الحق بقدر ما له من القوة؛ هذا المبدأ لا يقيم نظاماً اجتماعياً، بل فوضى فحسب. فهل يعقل أن تتحدد العلاقات بين مواطني الدولة وفق القواعد التي تقررها الحروب بين الدول؟[5] ليس بوسعنا أن نفسّر الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية سوى بتطور الحاجات وتحسين شروط إشباعها. فالمجتمع المدني هو منظومة الحاجات، كما عرّفه هيغل، وهو الحالة الاجتماعية التي تضع حداً لسطوة القوة وتطرفها. «ليس لإنسان ما سلطان طبيعي على مثله، والقوة لا تخول أي حق كان، لذلك فإن العهود تظل أسَّاساً لكل سلطة شرعية بين الناس... وتوصلاً إلى جعل الحكومة الإرادية التحكمّية حكومة شرعية، يجب إذاً أن يكون الشعب في كل جيل هو السيد في قبولها أو رفضها، ولكن هذه الحكومة لا تعود عندئذ تحكمية [6].

نزول الإنسان عن حريته، أو تخليه عنها، هو نزوله عن صفته إنساناً، وعن حقوق الإنسانية، وتخل عن واجباته أيضاً، فكيف يمكن أن يتخلى إنسان عن حريته وقوته وهما أداتا حفظه من غير أن يُنزل ضرراً بنفسه؟ الجواب عند روسو هو «الاهتداء إلى شركة (أي إلى نوع من أنواع الاجتماع المدني) تُدافع عن الشركاء، وتحمي، بجميع ما لها من القوة الجماعية، شخص كل مشترك وأمواله، شركة ينضم فيها كل مشترك إلى شركائه ويتَّحد بهم، ولكنه، مع ذلك، لا يطيع إلا نفسه، ويظل متمتعاً بالحرية نفسها التي كانت له». هذه الشركة هي العقد الاجتماعي الذي مبدؤه الحرية والاستقلال، وقوامه الشراكة أو المشاركة وغايته النفع العام أو المصلحة العامة

المشتركة بين الجميع. وشروط هذا العقد، أو هذه الشراكة، واحدة في كل مكان، تُردُّ جميعُها إلى شرط واحد هو: أن يبيع كل مشترك نفسه وجميع حقوقه إلى الشركة بأكملها بيعاً شاملاً كاملاً؛ وذلك أولاً، لأن كلاً من الشركاء قد وهب نفسه كلها، فتمت المساواة بين الجميع، وإذ إن الشرط يقيم المساواة بين الجميع، فليس لأحدهم من مصلحة في أن يجعله شديد الوطأة على الآخرين. أما وقد وقع البيع دون تحفظ، فإن الاتحاد يكون على أتم ما يمكن من الكمال، ولا يبقى لمشترك ما يطالب به؛ لأنه لو بقي لبعض الأفراد حقوق، ولم يكن للشركة رئيس عام يمكنه أن يفصل بينهم وبين الجمهور، فانتحل كل منهم صفة القاضي لنفسه، بل شيئاً فشيئاً للآخرين لكان من نتيجة ذلك أن بقيت حالة الطبيعة قائمة، ولأصبحت الشركة طاغية أو باطلة بحكم الضرورة. أما وكل فرد بهبته نفسه للجميع لم يهبها لأحد، وأما إذ ليس هناك من مشترك لا يكتسب الحق نفسه الذي قد نزل له عنه شركاؤه، فإنه بهذا يظفر بما يساوي جميع ما فقده، ويكسب فوق ذلك مزيداً من القوة لحفظ ما له. فإذا اطُّرح من الميثاق الاجتماعي ما ليس من جوهره حُصر هذا الميثاق في الكلمات الآتية: إن كلاً منا يضع شخصه وكل قوته شركةً تحت إدارة الإرادة العامة العليا، ونحن نقبل أيضاً كل عضو كجزء من كل غير قابل للانقسام. فعقد الشركة هذا يوجد في الحال بدلاً من شخصية الفرد الخاصة هيئة معنوية (اعتبارية) متضامنة تتألف من عدد من الأعضاء مناسب لعدد أصوات المجلس، وتستمد الهيئة من هذا العدد نفسه وحدتها وأناها أو شخصيتها المشتركة وحياتها وإرادتها، وهذه الشخصية العامة هي الجمهورية ، والشركاء هم الشعب ، والأفراد هم المواطنون المشتركون في سلطة السيادة والخاضعون في الوقت ذاته لقوانين الدولة [7] . المواطن والشعب والجمهورية ثلاثة أقانيم في الديمقراطية، إذا جاز استعمال هذا التعبير.

بخلاف أرسطو الذي وصف الإنسان بأنه «حيوان اجتماعي» أو اجتماعي بطبعه، مما يوحي بأن المجتمع من إنتاج الطبيعة، ذهب روسو إلى أن الاجتماع عامة والاجتماع المدني خاصة من إنتاج البشر، من إنتاج الوعي والإرادة، أي من إنتاج التاريخ، من دون أن يتوقف عند السؤال: أيهما كان أولاً. ولعله قدّم الوعي على الوجود. ولن نتوقف عند هذه المسألة، فقد سبقت الإشارة إلى أن العمل، عمل الرأس واليدين،

هو أساس الاجتماع البشري. لكن ما نريد توكيده أن الاجتماع البشري ابن التاريخ، لا ابن الطبيعة، وهذا هو رهان العلمانية الرئيسي. ومن ثم فإن روسو على الخط الذاهب إلى هيغل فماركس في هذه المسألة. أعضاء المجتمع المدني شركاء في هيئة سيادية واحدة (دولة) لا تنقسم ولا تتجزأ، وهم متساوون في هذه الشراكة، ليس لأحدهم أو لبعضهم أي حق ليس للجميع، وليس أي منهم مواطناً أكثر من الآخر؛ ومن هنا قولنا: **المواطنة كالإنسانية صفة لا تقبل التفاوت والتفاضل**. وهم متساوون لأن كلاً منهم عضو كامل العضوية في الهيئة السيادية، وليس بوسعه أن يكون أكثر أو أقل ويبقى مواطناً وإنساناً. الاجتماع هو أول مظهر من مظاهر إنسانية الإنسان، فليس من إنسانية خارج إطاره.

بموجب العقد الاجتماعي، وعلى شروطه، يدخل كل شريك، أي كل مواطن، في علاقة مزدوجة: علاقة مع الأفراد الآخرين تتعين بموجبها الحقوق المدنية، وعلاقة مع هيئة السيادة نفسها تتعين بموجبها الحقوق السياسية، وتفرض هذه العلاقة المزدوجة إلتزامات متبادلة. «لكن قاعدة الحقوق المدنية التي بمقتضاها لا يلزم الإنسان باحترام الإلتزامات التي أخذها على نفسه» لا تنطبق على هذا التعاقد، فيما يخص التزامات هيئة السيادة؛ فمما ينافي طبيعة الهيئات السياسية أن تفرض هيئة السيادة على نفسها قانوناً لا تستطيع نقضه، ومن ثم ليس هناك أي نوع من القوانين الأساسية، حتى العقد الاجتماعي نفسه، من شأنه إلزام هيئة الشعب. فالهيئة السياسية أو هيئة السيادة المستمدة كيانها من قدسية العقد، لا يمكنها أن تلتزم، حتى إزاء غيرها، ما من شأنه أن يخالف هذا العقد الأصلي، كأن تبيع جزءاً منها أو تخضع لهيئة سيادية أخرى؛ لأن من خرق عقداً به وجوده فقد لاَشَى وجوده، وما ليس بشيء لا ينتج شيئاً.

وما أن تنتظم الجماعة في هيئة فإنه «لا يمكن أن يُساء إلى عضو منها دون أن يُساء إليها كلها. وأشد من ذلك أن يُساء إلى الهيئة، فإن الإهانة تصيب جميع الأعضاء» تلكم هي القاعدة الذهبية التي ينبغي أن نأخذ بها، والتي تغدو قيمة الذهب معها أقل بما لا يقاس. والمصلحة والواجب يفرضان على المتعاقدين أن يتعاونوا، وهؤلاء

الرجال أنفسهم يجب عليهم أن يعملوا في هدي هاتين الرابطتين، على استجماع جميع المزايا والفوائد الناجمة عنهما.

أما وهيئة السيادة لا تتكون إلا من الأفراد الذين يؤلفونها فليس لها ولا يمكن أن يكون لها مصالح مضادة لمصالحهم، وعلى هذا فسلطة هذه الهيئة لا تحتاج إلى من يضمنها تجاه الرعايا، لأن من المحال أن تتعمد إضرار جميع أعضائها. .. وليس باستطاعتها أن تُنزل ضرراً بأحد منهم خاصة. هذه الهيئة قد وُجدت، وهي، لسبب هذا وحده، ما يجب أن تكون عليه دائماً.

ولكن الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بموقف الرعايا تجاه هيئة السيادة، إذ لا شيء يضمن إلتزامهم لها، رغم وجود المصلحة المشتركة، إلا إذا اهتدت إلى وسائل تضمن بها ولاءهم. أجل، إن كل فرد يمكن بصفة كونه إنساناً أن تكون له إرادة خاصة مضادة أو غير مماثلة للإرادة العامة التي له بصفة كونه مواطناً: قد توحي إليه مصلحته الخاصة ما لا يتفق والمصلحة المشتركة؛ ووجوده المطلق الذي هو أيضاً بحكم طبيعته مستقل يمكن أن يدفعه إلى أن يعتبر أن ما هو مدين به للمصلحة المشتركة مساهمةٌ منه دون مقابل، وأن خسارتها على الآخرين تكون أقل ضرراً مما سيثقل به كاهله لو قام بدفع ماعليه. ثم إنه ينظر إلى الشخصية المعنوية التي للدولة كأنها كائن من عقل، لأنها ليست إنساناً، فيكون قد تمتع بحقوق المواطن دون أن يقوم بواجبات الرعيّة. هذا جور إذا فشا أدى إلى انهيار الهيئة السياسية.

ولكي لا يكون هذا العقد الاجتماعي مجموعة أصول لا طائل تحتها، فقد حوى إلزاماً ضمنياً، لأن هذا الإلزام وحده يمكن أن يكسب الالتزامات الأخرى قوة مؤداها: «أن من يرفض أن يطيع الإرادة العامة ترغمه هيئة السيادة كلها على الطاعة» وهذا لا يعني إلا أنه «يُرغم على أن يكون حراً؛ لأن هذا هو الشرط الذي بمقتضاه يوهب كل مواطن للوطن، فيضمن له الإفلات من كل تبعية شخصية؛ ولأن هذا هو الشرط الذي يوجد أساليب السياسة وينظّم تسيير دفّتها، وهو وحده الذي يجعل الالتزامات المدنية شرعية؛ ولولا هذا لأصبحت غير معقولة وطاغية واستبدادية، وعرضة لأسوأ أعمال تجاوز حدود السلطة»[8].

الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية أوجد في الإنسان تبدلاً ملحوظاً، إذ أحلّ في سلوكه العدل محل الوهم الفطري، وأكسب أفعاله أدباً كان يعوزها من قبل. .. وقصارى القول: إن ما يفقده الإنسان بالعقد الاجتماعي هو حريته الطبيعية والحق غير المحدود الذي كان له على كل ما يستهويه ويجنيه ويمكنه الوصول إليه؛ وأما ما يكسبه فهو الحرية المدنية وملكية جميع ما يقتنيه. واجتناباً لوقوع الخطأ في هذه المقاصات يجب الحرص على التمييز بين الحرية الطبيعية التي لا حدود لها إلا قوى الفرد، والحرية المدنية التي تحدّها الإرادة العامة، والتمييز بين وضع اليد والاستيلاء الذي ليس إلا نتيجة القوة أو حق المستولي الأول، والتملك والملكية التي لا تقوم إلا على سند عملي إيجابي. ويمكننا أن نضيف إلى مقتنى الحال المدنية الحرية الأدبية التي هي وحدها تجعل الرجل سيّد نفسه، لأن الباعث المندفع من الشهية وحدها هو «عبودية»؛ والطاعة للقانون الذي فرضناه على أنفسنا هي «حرية»[9].

تتعين الإرادة في الملكية أو في التملك، وهذه الإرادة إما أن تكون ذاتية ومطلقة، فيغدو التملك عدم تملك، لأن ملكية كل شيء هي ملكية لا شيء، وإما أن تكون إرادة موضوعية محدودة بحدود الإرادة العامة، فيغدو التملك حقاً مكتسباً للمالك لا ينازعه فيه أحد، بقدر ما لا ينازع هذا المالك أحداً غيره في ملكيته بغير حق. وما دام الأمر كذلك، فثمة رابطة ضرورية بين الحرية والملكية. والملكية خاصة وعامة، ملكية الفرد أو العائلة، وملكية هيئة السيادة، ملكية الدولة، وليس من تناقض بينهما في الدولة المعتدلة. «صحيح أن لكل إنسان طبيعي حقاً في كل ما هو ضروري له، إلا أن العقد الواقعي الذي يجعله مالكاً لبعض الأموال أو الأعيان يقصيه عما تبقى منها، فإذا ما تقرر نصيبه وجب عليه أن يكتفي به، ولم يعد له حق ما قِبَل الجماعة، ولهذا كان حق الحائز الأول البالغ الضعف في حال الطبيعة مرعياً لدى كل إنسان مدني». وإننا بمراعاة هذا الحق إنما نحترم ما ليس لنا بقدر ما نحترم ما لنا. بل إن ما يصون حقنا فعلاً هو احترامنا ما لسوانا. إن حق الملكية بما هو تعبير عن موضوعية الإرادة يفرض أن الحكام ليسوا سادة الناس ورؤساءهم، بل رؤساء البلاد. وإذا كانت جميع ممتلكات الأفراد مشمولة بالسيادة العامة، فإن «الفريد في أمر نقل الملكية

هذا هو أن الشركة الجماعية، بقبولها هبة أملاك الأفراد، لا تجردهم منها، بل بعكس ذلك، تؤمن لهم الحيازة الشرعية وتستبدل بالاغتصاب حقاً صريحاً، وبالانتفاع ملكية؛ فالملاّك – إذ اعتبروا مستودعين للملك العام، وإذ أصبحت حقوقهم مرعية محترمة من جميع أعضاء الدولة ومستمسكاً بها بجميع القوى تجاه الأجنبي – قد استردوا بما قاموا به من نزول مجدٍ للمصلحة العامة وأكثر جدوى لهم، جميع ما وهبوا. وهذا التناقض تمكن إزالته بالتمييز بين حقوق هيئة السيادة وحقوق الأفراد على الممتلكات نفسها. إن الحق الذي لكل فرد على عقاره الخاص هو دائماً معلّق على حق الجماعة الواقع على الكل، ولولا ذلك لما كان للرابطة الجماعية قوة حقيقية في ممارسة السيادة.

الميثاق الأساسي (العقد الاجتماعي الذي سيعبر عنه الدستور) في أي نظام اجتماعي «لا يقضي على المساواة الطبيعية، بل إنه على العكس يقيم مساواة معنوية وشرعية لما استطاعت الطبيعة أن توجده من تفاوت طبيعي بين الناس، فيصبحون كلهم متساوين بالعهد الذي عقد فيما بينهم، وبحكم القانون، ولو أن بينهم تفاوتاً في القوة أو في الذكاء وتفوق المواهب»[10].

تنجم عن العقد الاجتماعي إرادة عامة «توجه قوى الدولة وفقاً للغرض الذي أنشئت من أجله، وهو الخير العام؛ ذلك لأنه إذا كان تناقض المصالح الخاصة قد جعل إنشاء الشركات أمراً ضرورياً، فإن اتفاق هذه المصالح ذاتها هو الذي جعل إنشاءها ممكناً. إن ما هو مشترك في هذه المنافع المختلفة هو الذي يؤلف الرابطة الاجتماعية. ولو لم يكن هناك نقطة اتفاق تلتقي عندها جميع المصالح لم يكن لأية شركة وجود. فعلى أساس هذه المصلحة المشتركة فقط يجب تسيير الإدارة. الإدارة العامة، مفهومة على هذا النحو، هي ممارسة السيادة، هي الصيغة العملية أو الإجرائية للسيادة، والسيادة لا يمكن التصرف بها. «إن هيئة السيادة التي ليست إلا كائناً مشتركاً على وجه جماعي لا تستطيع أن تمثل نفسها إلا بنفسها، لأن السلطة لا الإرادة يمكن نقلها إلى الغير» الإرادة العامة هي أساس الإدارة العامة، ومن ثم فإن الإدارة العامة هي ممارسة الإرادة العامة، أو ممارسة السيادة.

ولا بد أن يستوقفنا هذا الروح الديمقراطي، روح الاعتدال، والديمقراطية مقترنة بالاعتدال، الروح الديمقراطي الذي لا يرى اختلاف الأفراد فحسب، بل يرى اتفاقهم وتماثلهم، ولا اختلاف بلا تماثل؛ ولا يرى تناقض المصالح فقط، بل يرى اتفاقها وتقاطعها، فالتناقض ليس مطلقاً إلا في الفكر؛ ولا يرى الضرورة وحدها، بل يرى الإمكان الذي يلازمها؛ الواقع جملة من العلاقات الضرورية، لكن جميع العلاقات الضرورية هي بنت الإمكان؛ الواقع إمكاني واحتمالي، لأنه تناقضي، ولأن تناقضاته غير مطلقة، ولأن كل شيء فيه يتوقف على كل شيء، ويتأثر به، ويؤثر فيه؛ وهذا كله كان حاضراً في المقدمات الأولية للرؤية الديمقراطية. الديمقراطية، في هذا المستوى، وثيقة الصلة بنظرية المعرفة، بطريقة تعقل العالم كما هو. ليس هناك «نظرية ديمقراطية»، بل نظرية معرفة ديمقراطية هي الديالكتيك، الديمقراطية نسق مفتوح ومولِّد، لأن افتراضه الأولي يقوم على حرية جميع عناصره وعلى الجدل الذي يحكم العلاقات الضرورية والإرادية فيما بينها، ولنقل إنه يقوم على منطق الإمكان والاحتمال.

الواقع، في علم الاجتماع وعلم الاجتماع السياسي، هو المجتمع بما هو عليه، وما يمكن أن يكون عليه، المجتمع التقليدي أو المجتمع المدني، والعلاقات التي تجعل منه هذا أو ذاك، والظاهرات وأشكال التنظيم التي تنجم عن هذه العلاقات، بما في ذلك الدولة. الواقع جملة عينية وعلائقية إمكانية واحتمالية وتناقضية، وكذلك المجتمع. والفارق بين المجتمع التقليدي والمجتمع الحديث، في هذه الحيثية، يكمن في مدى تناسب قوة الجذب إلى المركز وقوة النبذ منه. في المجتمع المدني ثمة تناسب بين قوى الجذب إلى المركز وقوى النبذ منه. لأن العلاقات الاجتماعية والسياسية تتمحور على ما هو عام ومشترك بين المواطنين وبين جميع القوى والفئات الاجتماعية؛ وهذا العنصر العام والمشترك لا يقل واقعية عن عنصر الاختلاف والتباين والتعارض؛ بل إن الثاني هو شرط الأول. التماثل هو الأصل، لأنه حالة اللاتعيُّن، والاختلاف عارض، لأنه سمة المتعين المختوم بخاتم الهلاك، والمحكوم بمبدأ الشكل والتشكل، مبدأ الشكلية القطعية، وبمنطق الصيرورة، فكل كائن، متعيِّن، هو ناتج وصائر. والواقع في علم السياسة هو الشعب والدولة السياسية، وعالم الأمم والشعوب والدول.

«إذا لم يكن من المحال أن تتوافق إرادة خاصة مع الإرادة العامة، في بعض نقاط، فمن المحال، في الأقل، أن يظل هذا التوافق مستمراً وثابتاً؛ لأن الإرادة الخاصة تميل إلى التفضيل والإرادة العامة إلى المساواة»[11]. هذا يعني أن العقد الاجتماعي مفتوح على التطور والنمو والتغير من دون أن يفقد صفته التعاقدية. ومن ثم فإن مقولة المجتمع المدني تفقد مضمونها ما لم توضع تحت مقولة التقدم وتنقد بدلالتها باستمرار. بيد أن ما يلفت النظر عند روسو قوله إن ما هو أكثر استحالة من ديمومة الاتفاق بين الإرادة الخاصة والإرادة العامة هو أن نجد ضامناً لهذا الاتفاق الذي يجب أن يوجد، وهو حين يوجد لا يكون سوى نتيجة المصادفة. فالاضطراب السياسي الذي لم تخل منه دولة من الدول أو مجتمع من المجتمعات كان يفضي دوماً إلى إعادة بناء العقد الاجتماعي، وفق شروط الواقع المتغير. الاضطراب السياسي هو اختلال التوازن بين الإرادات والمصالح، أو بين الإرادات / المصالح. كما أن المصادفة هي التي تحمل القانون؛ ومن ثم فليس بوسعنا التسليم أن اتفاق الإرادة الخاصة والإرادة العامة هو محض مصادفة، بل هو القانون الذي تضعه المصادفة ذاتها. وحين تستجيب هيئة السيادة لإرادة خاصة فإما أنها قد أخذت تجنح إلى الفساد، وإما أن في تلك الإرادة الخاصة عنصراً عاماً لم يكن كذلك من قبل. ومع أنه لا يجوز نفي العشوائية والمصادفة في الحياة الاجتماعية، إلا أن هيئة السيادة لا يمكن أن تكون سوى شكل من أشكال القانونية والانتظام. الإرادة العامة لا يمكن أن تكون عشوائية، ولا يجوز أن تكون عشوائية وتظل، مع ذلك، إرادة عامة. والإرادة العامة لا يمكن أن تهدف إلا إلى الخير العام. وحالما يوجد سيّد بصفته الفردية والشخصية تنتفي هيئة السيادة، ثم يتلاشى الهيكل السياسي.

الإرادة العامة ليست كذلك، أي ليست إرادة عامة، إلا في ما يجمع عليه المواطنون كافة، فكل امتناع أو اعتراض صريح يزيل صفة العمومية؛ حتى لو صدر هذان الامتناع والاعتراض عن شخص واحد أو عن عدد قليل من الأشخاص، وهذه من أكثر مسائل السياسة غموضاً وتعقيداً، مسائل الإجماع الوطني، ومفهوم المعارضة السياسية وعلاقة الأكثرية السياسية بالأقلية السياسية، في صفوف السلطة والمعارضة على السواء، وحدود الاتفاق والاختلاف بين الإرادات والمصالح الخاصة

من جهة وبينها وبين الإرادة العامة من جهة أخرى، ومسألة المسائل، مسألة الانتقال من نظام اجتماعي سياسي إلى آخر، ومن يقرر هذا الانتقال وكيف يتقرر .. إلخ. ونعتقد أن مفهوم المجتمع المدني، بوصفه ميدان العشوائية وفضاء الحرية ومسرح التاريخ ينطوي دوماً على حلول مبتكرة لهذه التعارضات، لا من خلال تنظيماته القائمة والممكنة فحسب، بل من خلال قدرته على تحويل هذه الحلول إلى قوانين تتوقف نجاعتها على مدى حضوره في الدولة السياسية، وقدرته على توجيه دفّتها. وليس ذلك فحسب، بل إن مجموعات المعترضين، على اختلاف الموضوعات والمسائل التي يعترضون عليها، يسهمون في إثارة هذه المسائل وإدارة الحوار حولها، بقدر ما يتحولون إلى تنظيمات اجتماعية، كالجمعيات والأحزاب السياسية التي تعبّر عن حيوية المجتمع وغناه وسعيه إلى التوازن، وإلى التقدم.

بيد أن السيادة غير قابلة للتجزئة والانقسام، للأسباب المانعة للتصرف؛ لأن الإرادة العامة إما أن تكون عامة وإما ألا تكون، وما دامت إرادة عامة فإن لها قوة القانون. وفصل السلطات هو بالأحرى تقسيم للوظائف، لا تقسيم للسيادة، تقسيم أوجبه تقسيم العمل واستقلال مجالات الحياة الاجتماعية في المجتمع المعني. والسيادة ليست ولا يمكن أن تكون جمعاً حسابياً للسلطات التي تقوم كل منها ببعض وظائفها كالتشريع والتنفيذ والقضاء والتربية والأشغال العامة وغيرها. فمؤسسات الدولة عدا المؤسسة التشريعية، لا تعدو كونها مؤسسات وظيفية، لا مؤسسات سيادية. وحدها المؤسسة التشريعية تجمع الصفتين السيادية والوظيفية، على أن الوظيفية تابعة. وثمة فارق جوهري بين إرادة الجميع والإرادة العامة، الأولى جمع حسابي للإرادات، أما الثانية فتجريد منطقي لما هو مشترك بين جميع المواطنين، يتجلى في القانون الأساسي أو الدستور، ولنقل إن هذا التجريد يتجلى في القانون بصفته العامة والمجردة. القانون الذي يراعي ما هو: عام ومشترك، ولا يوضع لأي حالة خاصة، ولا يراعي الحالات الخاصة والفروق الفردية.

يعقب روسو على قول المركيز دارجنسون «إن لكل مصلحة مبادئ مختلفة، واتفاق مصلحتين خاصتين يتم بمضادة مصلحة ثالثة»، بقوله: كان يمكنه أن يزيد:

«واتفاق جميع المصالح يتم خلافاً لما لكل منها. ولولا تعدد المصالح المختلفة لما أحس الناس بالمصلحة المشتركة التي لا تجد عقبة تقف في وجهها، فيسير كل بنفسه، وتنقطع السياسة عن أن تكون فنّاً» [12]. لولا الاختلاف والتعارض في المصالح، وفي الأفكار والتصورات والعقائد التي تعبر عنها، لما كان هناك حاجة إلى السياسة بما هي تركيب جدلي لجميع الاختلافات والتعارضات، ولا إلى قيام هيئة السيادة بما هي تجريد للعمومية. ويحدد الإرادة العامة بقوله: «وهناك في الغالب، فرق كبير بين إرادة الجميع والإرادة العامة، فهذه لا تلتفت إلا إلى المصلحة العامة، وتلك إلى المصلحة الخاصة وليست هذه إلا مجموعة من إرادات فردية؛ فإذا طرحتَ من هذه الإرادات أنفسها الأقلّ والأكثر فتلاشى، نتج لك حاصل من الفروق هو الإرادة العامة» (ص 44) وهذا هو التجريد الذي من عمل العقل.

ويضيف: «وللتوصل إلى التعبير الصحيح عن الإرادة العامة، يجب ألا يكون في الدولة جمعية جزئية (لأن كل جمعية أو حزب هي أو هو تعبير عن العمومية في نظر أعضائها أو أعضائه، وتعبير عن الخصوصية في نظر الدولة)، وألا يعبّر كل مواطن إلا عن الرأي الذي يراه، وعلى مثل هذا سارت تلك المؤسسة السياسية الفريدة التي أنشأها ليكورج. وإذا كانت هناك شركات جزئية فيجب تكثير عددها والحرص على اجتناب عدم المساواة فيها، كما فعل سولون ونوما وسرفيوس. هذه الاحتياطات هي وحدها صالحة لأن تجعل الإرادة العامة مستنيرة دائماً لئلا يخدع الشعب» [13].

ولما كانت الدولة شخصاً معنوياً تقوم حياته على اتحاد أعضائه، وحفظ حياته هو أهم ما يعنى به، وجب أن تكون لها قوة شاملة لتحريك جميع أجزائها وإعداد كل منها على أكثر الوجوه ملاءمة للكل [14]. وهذا يعني أن سيادتها مطلقة وسلطتها مطلقة أيضاً؛ ولكن النظر إلى حقوق الشخص العام المعنوي لا ينبغي أن يصرفنا عن حقوق المواطنين الذين تتألف السيادة منهم، وهم مستقلون عنها حياة وحرية، بحكم الطبيعة. هذه الموازنة بين حقوق الدولة وحقوق المواطن كانت ولا تزال إحدى المشكلات المعقدة. ولذلك شعر روسو عند هذه المسألة بصعوبة شرح موقفه الموزع بين مطلبين مهمين: حقوق الدولة، وحقوق المواطن. ولعل تشبيه الدولة بالشخص،

وإن وصف بأنه معنوي، زاد المشكلة تعقيداً؛ ذلك أن حرية الشخص تغني عن حرية كل عضو من أعضائه، أو كل جزء من أجزائه. ما من شك في أن الدولة السياسية هي دولة جميع مواطنيها، ولكن معنى السيادة، بحسب روسو نفسه، لا يحيل على الجمع الحسابي، بل على ما هو مشترك بين جميع المواطنين الذين هم أعضاء فيها بحكم هذه العناصر المشتركة فحسب، ومستقلون عنها فيما عدا ذلك، وإلا لما أمكن قيام العقد الاجتماعي ولما نشأت الهيئات السيادية. في حالة الاختلاف المطلق لا يمكن قيام عقد اجتماعي، وفي حالة الاتفاق المطلق لا حاجة إلى العقد أصلاً. ومن نقيضة الاتفاق والاختلاف ينتج كون المواطن حاكماً ومحكوماً في الوقت ذاته؛ الحاكم أو السيد هو المشترك بين جميع المواطنين، هو الإرادة العامة، والمحكوم هو المختلف والمعارض؛ الاختلاف هو ما يوجب التعاقد، والاتفاق هو ما يجعله ممكناً. بعكس العبودية والاستبداد، وهما صنوان، إذ الاختلاف (الإرادة الفردية) هو الحاكم والسيد، والاتفاق هو المحكوم (الإرادة العامة). الاختلاف هو علة نشوء الدولة[15]، ولسوء الحظ، فإن الاختلاف والمعارضة هي مواطن الإبداع والتجديد. الإبداع والتجديد كلاهما اختلاف وخروج على السائد والنمطي والمألوف. والدول التي حاولت أن تسيطر على الاختلاف وتلغيه تحولت إلى دول شمولية تسلّطية واستبدادية ثم انهارت، وكانت هذه المحاولة، بما فيها من عسف وقسر وإكراه ومعاندة لطبيعة الأشياء، في أساس انهيارها. وبغض النظر عن جميع التفصيلات الأخرى، فإن أسباب انهيار الدول الشمولية والتسلطية هو مخالفتها لـ «قوانين الطبيعة» التي هي قوانين العقل.

وهذا التناقض بين الاختلاف والاتفاق هو تناقض جدلي بالطبع، أي أن الحاكم يمكن أن يصير محكوماً والمحكوم يمكن أن يصير حاكماً، بحكم استحالة دوام الاتفاق، كما أشار روسو، أي بحكم استحالة ثبات أوضاع المجتمع، أي مجتمع، على ما هي عليه، وبحكم عدم ثبات الأفراد على ما هم عليه. الدولة لا تستمد سيادتها من عدد مواطنيها، وإلا لكان هناك تفاوت وتفاضل في السيادة بين الدول، بحسب عدد السكان، والواقع لم يقل ذلك، ولا يقول ذلك اليوم. لا تفاوت ولا تفاضل بين المواطنين الأحرار والمستقلين في الدولة الواحدة، ولا تفاوت ولا تفاضل في السيادة

بين الدول الحرة والمستقلة؛ الاستقلال والسيادة مقولتان متلازمتان، سواء على صعيد الأفراد أو على صعيد المجتمعات والدول. السيادة، بما هي إرادة عامة، أو بما هي سيادة الأمة وسيادة الشعب، دائمة بدوام هذه الإرادة، وشاملة بشمولها، وغير قابلة للتصرف، وغير قابلة للتفويض للأسباب ذاتها. ولكنها في جميع الأحوال ليست سيادة مباشرة على الأفراد، وقد صاروا مواطنين أحراراً ومستقلين؛ بل موسَّطة بالقانون؛ فعلاقة الفرد بالدولة لم تعد علاقة مباشرة وشخصية، أي علاقة تبعية، بل صارت علاقة موسطة وغير مباشرة وغير شخصية، تجري في تنظيمات المجتمع المدني ومؤسساته، فهذه المؤسسات والتنظيمات، ولا سيما النقابات والأحزاب السياسية، هي شكل التوسط لعلاقة الفرد بالدولة، وميدان ممارسته السياسة بمعناها الحديث، وقد غدت لصيقة بمفهوم المواطنة وملازمة له.

يقول روسو: «التعهدات التي تربطنا بالهيئة الاجتماعية ليست ملزمة لنا إلا لأنها متبادلة، وطبيعتها تظل كما هي، حتى إن الواحد لا يمكنه أن يعمل لغيره دون أن يعمل لنفسه أيضاً:لِم تكون الإرادة العامة على صواب في كل وقت؟ ولماذا يريد الجميع دائماً سعادة كل «واحد» من المجموع إلا إذا كان ذاك لسبب أنه ما من «أحد» إلا يستملك لنفسه كلمة «كل واحد»، ولا يحلم إلا بنفسه عند التصويت للجميع؟ ويثبت هذا أن المساواة في الحق وإدراك العدل الذي ينجم عن هذه المساواة يتفرعان من إيثار النفس، وبالنتيجة، من طبيعة الإنسان؛ وأن الإرادة العامة لكي تكون هي إياها يجب أن تكون في غرضها وجوهرها، وأن تصدر عن الجميع لكي تطبَّق على الجميع؛ وأنها تضلُّ جادة السداد والصواب عنما تهدف إلى غرض شخصي معين؛ لأننا عندما نحكم على شخص غريب عنا لا يكون لدينا مبدأ من الإنصاف يهدينا»[16].

ولا يتأتى ذلك إلا إذا نأتِ الإرادة العامة بنفسها عن الفصل في القضايا الخاصة، بغير طريق القضاء المستقل؛ فليس من شأن الإرادة العامة أن تعاقب الأفراد أو تثيبهم، أو تحمِّل أحدهم أو بعضهم أعباء غير التي يتحملها الآخرون، وحين تفعل ذلك تغدو طرفاً في الخصومة مع إرادة خاصة. ليس للإرادة العامة أن تكون مشرعاً وقاضياً ومنفذاً

في الوقت نفسه، وهو ما أوجب فصل السلطات وسيادة القانون. «هيئة السيادة لا تعرف إلا هيكل الأمة»[17] فلا تعنى إلا بما هو عام. «بالميثاق الاجتماعي وهبنا للهيئة السياسية الوجود والحياة، فعلينا الآن أن نهب لها الحركة والإرادة؛ لأن العهد البدائي الذي به تتكون هذه الهيئة لا يحدد شيئاً مما يجب أن تعمله لحفظ نفسها .. لذلك وجب أن يكون هناك عهود وقوانين للجمع بين الحقوق والواجبات، ولرد العدالة إلى غرضها. ففي الحالة الطبيعية، حيث الأشياء كلها مشتركة، أنا لست مديناً بشيء لمن لم أعده بشيء، ولا أعترف لسواي بملكية شيء، إلا إذا كان هذا غير نافع لي؛ وليس الأمر هكذا في الحال المدنية التي حدد فيها القانون جميع الحقوق.

مبدأ القانون أن «الإرادة العامة لا تقع على غرض خاص». فالقانون يمكن أن يمنح امتيازات، ولكن ليس بوسعه أن يمنحها لأشخاص محددين بأعيانهم، وإلا كف عن كونه قانوناً، لأنه كف عن كونه عاماً. حتى التكريم المعنوي، لأشخاص بأعيانهم لخدمات جليلة وأعمال استثنائية، لا تكون بقانون بل بمرسوم. وليس بوسعه كذلك أن يعاقب على أفعال أو أعمال خاصة محددة لأشخاص معينين، ويظل مع ذلك عاماً. القانون لا ينظر إلا إلى الأشخاص المجردين والأفعال المجردة؛ فهو إذ يعاقب على السرقة والاختلاس، مثلاً، لا يسمي سارقاً بعينه أو مختلساً بعينه، ولا يسمي المال الذي يقع عليه فعل السرقة أو الاختلاس، ولا يسمي كذلك أنواع السرقات والاختلاسات وحالاتها التي لا تقع تحت حصر، بل يترك ذلك لاجتهاد القضاء في كل حالة خاصة على حدة. إن عمومية القانون وتجرده يحددان الفارق النوعي بين الدولة الحديثة وأنظمة ما قبل الدولة. «والقوانين ليست في ذاتها إلا شروط الشركة المدنية. فالشعب الخاضع لهذه القوانين يجب أن يكون هو الواضع لها؛ لأن الشركاء الذين يؤلفون الشركة يملكون وحدهم حق وضع شروطها»[18]، ولذلك فإن كل دولة يحكمها القانون هي «جمهورية» بالمعنى الذي أشرنا إليه مراراً، أياً كان شكل إدارتها أو نظام حكمها. وتجدر الإشارة إلى أن روسو يعّرف الإرادة العامة بأنها القانون. وقد أشرنا إلى أن القانون هو روح الدولة وماهيتها، وليس ذلك إلا لأنه روح الشعب. والقانون لا يكون كذلك إلا إذا توفر على عمومية الإرادة وعمومية الهدف، وإلا فلا موجب لطاعته واحترامه والعمل بمقتضاه، ولا مسوّغ لسموِّه. وما دام الأمر كذلك

فإن هيئة السيادة بحصر المعنى هي التي تضع القانون، وليست هذه سوى السلطة التشريعية المنتخبة انتخاباً صحيحاً. على أن من الواجب أن تكون هيئة السيادة مستنيرة، ولا يتأتى لها ذلك إلا باجتماع الإرادة والفهم. (وحدة الفكر والسياسة).

الخير العام الذي تنشده الإرادة العامة وتضطلع به هيئة السيادة مردّه، عند روسو إلى غرضين أصليين: «الحرية والمساواة:الحرية، لأن كل تبعية خاصة هي انتزاع مقدار من القوة من جسم الدولة؛ والمساواة، لأن الحرية لا تستطيع أن تبقى من دونها». والمساواة التي لا تستطيع الحرية أن تبقى من دونها ليست مساواة في القوة والغنى على الإطلاق، بيد أن القوة لا ينبغي أن تمارس إلا «بمقتضى المرتبة والقوانين» .. «فيجب ألا يكون أي من المواطنين على درجة من الثراء تمكنه من شراء غيره، وألا يكون هناك مواطن بلغ من الفقر حداً يضطر معه إلى بيع نفسه. وهذا ما يفترض الاعتدال عند الأغنياء والفقراء، ويفترض أن تضع الإرادة العامة حداً للتطرف من أي جهة أتى، التطرف في الغنى والثراء، أو التطرف في الطمع وطلب ما للغير أو مال الغير. هذا الاعتدال (التقريب بين الدرجات القصوى في الغنى والفقر) يمنح الدولة قوة وصلابة وتوازناً واستقراراً. «بيد أن هذه الأغراض العامة التي لكل مؤسسة صالحة، يجب أن يصار إلى تعديلها في كل بلد، بمراعاة العلاقات التي تنشأ عن الوضع المحلي، وعن طبائع السكان .. والذي يجعل تكوين الدولة متيناً متانة حقيقية هو مراعاة التوافق مراعاة تامة، بحيث تتفق العلاقات الطبيعية دائماً مع القوانين على النقاط ذاتها، وتنحصر مهمة هذه القوانين في تثبيت تلك العلاقات ومماشاتها وتصحيحها. .. وإذا ما أخطأ المشترع في غرضه واتخذ مبدأ يخالف المبدأ الذي ينبثق من طبيعة الأشياء .. فإنك ترى القوانين آخذة في الضعف .. والبنية آخذة في الفساد، ولا تنقطع الدولة عن الاضطراب حتى تتداعى أو تتبدل وحتى تكون الطبيعة التي لا تغلب قد استعادت سلطانها»[19].

أجل، إن مراعاة التوافق بين قوانين الدولة وطبيعة الأشياء هو ما يجعل سياستها عقلانية ومستنيرة. وطبيعة الأشياء في هذا السياق لا تعدو أن تكون منطق الواقع، ببعديه الزماني والمكاني، التاريخي والكوني. والاستقرار الاجتماعي والسياسي،

وفق منطق التوافق، يعني اتساق القوانين العامة والممارسة السياسية مع منطق الواقع المتغير باستمرار، وإلا فإن الاستقرار يغدو ركوداً تتفسخ معه بنى المجتمع والدولة على السواء. وبمقدار توافق قوانين الدولة وقوانين الواقع الذي هو واقع البشر أنفسهم ومن إنتاجهم، تتحول القوانين، في نهاية المطاف إلى نوع من قانون أخلاقي يجعل من احترام حقوق الآخرين وحرياتهم موقفاً جوانياً هو سمة الإنسان المتمدّن. فإن غاية القوانين القصوى هي أنسنة العلاقات الاجتماعية، بما فيها العلاقات السياسية بالطبع. ومن ثم فإن معيار قوة الدولة السياسية التي تؤكدها جميع البحوث النظرية هو قدرتها على حماية الحرية، حرية جميع مواطني الدولة بلا استثناء. ولا ضير في توكيد حقيقة أن الدولة الحرة هي تلك التي يكون جميع مواطنيها أحراراً.

يميّز روسو على نحو واضح لا لبس فيه الدولة أو هيئة السيادة التي تتكثّف في السلطة التشريعية، من الحكومة، بما فيها رأس الدولة أو رئيسها. فالأولى، أي الدولة «كائنة بنفسها» أي بالعقد الاجتماعي الحر والطوعي، أما الثانية، «فلا تكون إلا بهذه السيادة». لنقل إن الأولى هي الحكم والثانية هي أداة الحكم تكتسب جميع خصائصها من غاية الحكم، وتستمد مشروعيتها من هيئة السيادة.

يطالعنا في بعض أقسام كتاب «العقد الاجتماعي» نوع من «فيثاغورية اجتماعية»، ولا سيما في موضوع العلاقة بين قوة الدولة وعدد سكانها، تصل به أحياناً إلى القول: «كلما كبرت الدولة نقصت الحرية». وأراني أميل إلى القول بخلاف ذلك لأن نسبة مشاركة المواطنين في الدولة ليست في الأساس نسبة عددية؛ فالمواطنون يشاركون في الدولة بالخصائص المشتركة فيما بينهم، وهذه لا تزيد ولا تنقص بزيادة عددهم أو نقصانها. فمهما كبرت الدولة تظل العناصر المكونة للعقد الاجتماعي هي ذاتها العناصر المشتركة بين مواطنيها، وهذه خصائص نوعية أو ماهوية، لا كمية، ولذلك أفترض أنه كلما كبرت الدولة وجب أن تزيد قوتها وتزيد حرية مواطنيها في الوقت ذاته. فكلما كبرت الدولة واستقامت حياتها السياسية وجب أن تتولى مؤسسات المجتمع المدني بعضاً من وظائفها، فالدولة لا تقوم إلا بما يعجز الأفراد عن القيام به فرادى ومجتمعين، وهذا يزيد في قوة الدولة ولا ينتقص منها. لذلك، أفترض أن العلاقة بين قوة الدولة وحرية مواطنيها علاقة طردية، لا علاقة عكسية،

كما يفترض كثيرون ممن يرون تعارضاً بين حرية الفرد وقوة الدولة. ولعل روسو ظل وفياً لفكرة أفلاطون عن عدد سكان الجمهورية. كما أن وصفه الحكومة بأنها هيئة وسيطة بين المواطنين وهيئة السيادة قول فيه نظر، لأنه يمنح الحكومة صفة سيادية ليست لها. الصفة السيادية للحكومة هي للقانون الذي ينبغي أن تعمل بمقتضاه. الحكومة أو السلطة التنفيذية تفتقر إلى جميع شروط السيادة التي تتمتع بها السلطة التشريعية، فجميع قراراتها وممارساتها خاضعة لموافقة السلطة التشريعية وتصديقها. أتحدث هنا عن دولة حق وقانون، أي عن دولة سياسية لا تنطبق مواصفاتها على أي من الدول العربية القائمة اليوم[20].

في الدول عامة، وفي الدول الكبيرة خاصة لا بد من حكومات قوية، ولكن، كلما قويت الحكومة تزداد لديها ميول تجاوز حدود سلطتها التي تعينها السلطة التشريعية؛ فإذا ما اختلّ التوازن بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، بين الحكومة وهيئة السيادة، وجنحت الأولى إلى القيام بدور الثانية، تأخذ الدولة بالتحوّل تدريجياً إلى نوع من دولة تحكمية وأوامرية، أي إلى نوع من دولة تسلطية. والعاصم من ذلك، وعلاجه بعد وقوعه، هو قوة السلطة التشريعية وصحّة تمثيلها للشعب، وقدرتها على لجم الحكومة وكبح جموحها وجنوحها. وسنفصّل القول في هذا الموضوع في باب «المجتمع المدني والدولة الوطنية».

«مبدأ الحياة السياسية هو في سلطة السيادة. فالسلطة التشريعية هي قلب الدولة، والسلطة التنفيذية دماغها الذي يبعث الحركة في جميع الأجزاء. وقد يمكن أن يصاب الدماغ بالشلل، ويظل الشخص حياً، وقد يضل إنسان ما أبله، ولكنه باق على قيد الحياة. ولكن حالما يتوقف القلب عن أداء وظائفه فإن الحيوان يدركه الموت. وليس بالشرائع بقاء الدولة، بل بالسلطة الاشتراعية. وقانون الأمس لا يلزم اليوم، ولكن القبول الضمني يفترض وقوعه بقرينة السكوت. وتعد القوانين مثبتة من هيئة السيادة ما لم تبطلها، إذا كان هذا في مقدورها، وكل ما أرادته هيئة السيادة مرة، وأعلنت عن إرادتها هذه، فإنها تريده دائماً، ما لم تقم بنقضه؟[21]. فإذا غضضنا النظر عن التشبيهات التي يكثر منها روسو، لتقريب أفكاره من الأذهان، يتبين لنا أن حياة الدولة منوطة بالسلطة التشريعية، أي سلطة السيادة، وهي سلطة بسيطة غير قابلة للانقسام أو التقسيم، وغير قابلة للتفويض، ولا يمكن أن تُمثَّل، لأنه لا يجوز

التصرف بها، وهي في جوهرها تقوم على الإرادة العامة، والإرادة لا تمثل أبداً، فهي إما هي وإما غيرها، ولا وسط لهذا؛ فنواب الشعب إذاً لا يمكن أن يمثلوه، وهم ليسوا ممثليه، بل مندوبون عنه، أو مفوضوه؛ فلا يمكنهم أن يقرّوا أمراً ما بصورة نهائية. فكل قانون لم يوافق عليه الشعب بنفسه ليس بقانون.[22] وأن مختلف صور الفساد والانحراف والتفسخ والانحلال إنما ترجع إلى اختلال التوازن بين السلطات الثلاث، ولا سيما بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، أو إلى حلول الثانية (السلطة التنفيذية) محل الأولى، مما ينتهي إلى أسوأ العواقب. «إنه لمن السخافة والتضاد والتناقض أن تقيم هيئة السيادة رئيساً عليها»[23]، فتلتزم طاعته. فإن «إنشاء الحكومة ليس البتة عقداً، إذ ليس في الدولة سوى عقد اجتماعي واحد، ولكنه قانون؛ وإن مستودعي السلطة التنفيذية ليسوا البتة سادة الشعب، بل ضباطه، وأن الشعب يمكنه توليتهم وعزلهم متى شاء، وأنه ليس من شأنهم التعاقد، بل الطاعة، وإنهم، بممارستهم الوظائف التي تعهد بها الدولة إليهم، إنما يقومون بواجبهم كمواطنين، من دون أن يكون لهم حق المنازعة في الشروط»[24].

يتبين لنا، في ضوء ما تقدم، أن منصب رئيس الدولة، رئيس الجمهورية، أو الملك، في الملكية الدستورية، إنما هو منصب رمزي فحسب، يرمز إلى وحدة السلطات الثلاث، ولا يجوز أن تكون لمن يشغله أي سلطة تشريعية، وعلى الرغم من رمزية من يشغل هذا المنصب، فهو ليس فوق القانون. والراجح أن هذا المنصب تقليد ترسب في الحياة السياسية من عهود الملكية المطلقة. وبقدر ما تتوفر الإرادة العامة على الاستنارة والفهم تقيد سلطة رئيس الدولة، وتحول بينه وبين الحكم بإرادته الخاصة، وإلا فإن الجمهورية تؤول إلى استبدادية والملكية الدستورية تؤول إلى ملكية مطلقة. وإنه لمما يتناقض مع فكرة الدولة وعموميتها وكليتها أن يكون رئيس الدولة (رئيس الجمهورية) هو نفسه رئيس أحد الأحزاب الوطنية، على النحو الذي درجت عليه الديمقراطيات الشعبية، التي تحولت إلى أنظمة شمولية، إلى هذا الحد أو ذاك. فإذا كان من أهم خصائص الدولة حيادها الإيجابي إزاء جميع الأديان والمذاهب والأيديولوجيات، وإزاء جميع الفئات الاجتماعية والأحزاب السياسية والاتجاهات الثقافية التي تعبر عنها، فمن البديهي أن يكون منصب رئيس الدولة كذلك وإلا فإنه يكون تناقضاً في ذاته. في حين يمكن أن يكون رئيس الحكومة، أي رئيس السلطة التنفيذية رئيس أحد الأحزاب، بل يمكن أن يؤلف الحكومة أحد الأحزاب بمفرده، وتسمى حينئذ حكومة أقلية، من دون أن

يتعارض ذلك مع فكرة الدولة، لأن الحكومة لا تمثل السيادة بأي حال من الأحوال. هنا يكمن الفرق بين السيادة، سيادة الدولة، أي سيادة الأمة، وبين السياسة، سياسة الحكومة. السيادة للأمة، للشعب كله، لا لجزء من أجزائه، مهما علا شأن هذا الجزء. إن ما يسمى «دولة الحزب الواحد» أو «الحزب القائد» ليست دولة بأي معنى من المعاني، بل هي شيء ما دون الدولة.

* * *

1 - جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1972، ص 10.

2 - جان جاك روسو، المصدر نفسه، ص 10 .

3 - جان جاك روسو، المصدر نفسه، ص 11 .

4 - جان جاك روسو، المصدر نفسه، ص 12

5 - يؤكد روسو أن الحرب تكون بين دول، لا بين أفراد، فمواطنو دولة ما ليسوا أعداء شعب الدولة التي تعاديها دولتهم وتحاربها. وإذا كان من الممكن قتل الدولة من غير قتل فرد واحد من رجالها، فإن الحرب لا تخول أي حق لا يكون ضرورياً للوصول إلى غايتها المنشودة. ويضيف: «أما حق الفتح فلا أساس له سوى شريعة الأقوى، وإذا كانت الحرب لا تخول الغالب حق إيقاع مذبحة في الشعوب المغلوبة، فإن هذا الحق الذي حرمه لا يصلح أن يكون أساساً لحق استعباده لتلك الشعوب». ص21

6 - جان جاك روسو ، المصدر نفسه ، ص 17.

7 - جان جاك روسو ، المصدر نفسه ، ص 26-27.

8 - جان جاك روسو ، المصدر نفسه ، ص 29-30.

9 - جان جاك روسو ، المصدر نفسه ، ص31-32.

10 - جان جاك روسو ، المصدر نفسه ، ص 33-36.

11 - جان جاك روسو ، المصدر نفسه ، ص 39.

12 - جان جاك روسو ، المصدر نفسه ، ص44.

13 - جان جاك روسو ، المصدر نفسه ، ص 45.

14 - جان جاك روسو ، المصدر نفسه ، ص46.

15 - ولذلك وصفنا نظم العبودية والاستبداد بأنها نظم ما قبل الدولة، لأنها تقوم على إرادة السيد والمستبد وأهوائهما ونزواتهما، من دون أي عنصر من عناصر الموافقة والإرادة العامة.

16 - جان جاك روسو ، المصدر نفسه ، ص47.

17 - جان جاك روسو ، المصدر نفسه ، ص48.

18 - جان جاك روسو ، المصدر نفسه ، ص55.

19 - جان جاك روسو ، المصدر نفسه ، ص73-74.

20 - جان جاك روسو ، المصدر نفسه ، ص79 وما بعدها.

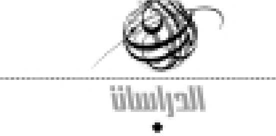
21 - جان جاك روسو ، المصدر نفسه ، ص911.

22 - جان جاك روسو ، المصدر نفسه ، ص721.

23 - جان جاك روسو ، المصدر نفسه ، ص231.

24 - جان جاك روسو ، المصدر نفسه ، ص531.





كتابة تاريخ صدر الإسلام بين الأدب والوثائق

فرد دونر(◆)

موضوع الحديث كتابة تاريخ صدر الإسلام أو بالأحرى وظيفة المصادر العربية المبكرة في تصوير هذا التاريخ وكتابته ، مرجعه أن التاريخ كما تعرفون ليس عملية الكتابة عن الماضي فحسب، بل إن المؤرخ يبدأ بجمع أدلة من المصادر المختلفة، ويمضي في تقويم بعضها مقابل بعض حتى يستنتج مفاهيم عن المجتمع الذي يدرسه وعن تطوره على مر الزمان ، وهذه المفاهيم مجذورة، إلى حد ما، في قراءته للمصادر، وفي نهاية الأمر إذن يولّد المؤرخ تفسيره للماضي ويمضي بعد ذلك إلى الكتابة ، ومن هنا نرى أن غالبية العمل والجهد اللذين يبذلهما المؤرخ قبل الكتابة، أي أن الكتابة ما هي إلا خاتمة عمل المؤرخ .

فما هي إذن أهمية المصادر العربية المبكرة في تصوير تاريخ صدر الإسلام وكتابته؟ دعوني أقُل بادئ ذي بدء إن المصادر العربية المبكرة لصدر الإسلام قيّمة للغاية ولا غنى عنها في كتابة تاريخ هذه الفترة العصيبة من تاريخ العالم ولابد للمؤرخ من أن يستعملها إلى أقصى درجة ممكنة ولابد من أن أؤكد ذلك تأكيداً شديداً الآن، لأنه علينا أيضاً أن نعترف بصراحة أن هذه المصادر ليست خالية من عيوب خطيرة، بل هي تواجه المؤرخ بتناقضات وإشكاليات وصعوبات منهجية

◆ استاذ التاريخ الاسلامي في جامعة شيكاغو.

ومادية من كل نوع ، فالواجب علينا الآن كمؤرخين أن نفهم كيف نستطيع أن نستعمل المصادر العربية لصدر الإسلام طبقاً لمناهج علمية مسؤولة ، وتقع ملاحظاتي التالية في ثلاثة أقسام:

أولاً : إشكالية المصادر العربية لصدر الإسلام .

ثانياً : ملاحظات عن دور الوثائق في تفسير تاريخ صدر الإسلام .

ثالثاً : الاقتراب من المصادر العربية عن طريق تعيين اهتماماتها الأساسية كمؤلفات تاريخية .

1 - إشكالية المصادر العربية لصدر الإسلام :

إن صورة صدر الإسلام لدينا - أي لدى الشرقيين والغربيين معاً - هي صورة مستلة من حيث ملامحها العامة، وكذلك من حيث تفاصيلها من المصادر العربية وكلنا نعرف خطوط هذه الصورة الأساسية : ولادة الرسول ﷺ في مكة خاصة وكون الجاهلية في الحجاز والجزيرة العربية عامة ، خلفية لحياة الرسول ، بدء الوحي ، معارضة قريش لنبوة الرسول ، الهجرة وإنشاء الجماعة الأولى في المدينة ، تطور الأمة وتوسعها، أولاً في الحجاز ثم في سائر الجزيرة العربية - قبيل وفاة الرسول وبعيدها - وامتدادها بعد ذلك نحو الآفاق من كل اتجاه ودخول المسلمين الشام والعراق وإيران ومصر وغيرها من الأقطار شرقاً وغرباً في عصر الفتوحات الكبرى ، ومن أبواب هذه القصة أيضاً تأسيس الخلافة وحوادث الفتنة الأولى التي نازع فيها بعض أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم بعضهم الآخر ، والفتنة الثانية التي كانت بمثابة استئناف للفتنة الأولى بعد مرور عشرين سنة على أيدي أبناء المتنازعين في الفتنة الأولى ، وعلى الرغم من وجود اختلافات كثيرة في بعض التفاصيل وفي تأويل معاني هذه الحوادث فإن أغلبية المسلمين قد قبلوا الخطوط الرئيسية لهذه الصورة .

فكل هذه القصة العظيمة - التي أحبُ أن أسميها «رواية الأصول الإسلامية» - مستخرجة من المصادر العربية ونجد أجزاءها في مئات المؤلفات العربية، أشهرها «السيرة النبوية» لمحمد بن إسحاق، وكتب التاريخ مثل تاريخ الطبري وتاريخ اليعقوبي، وقد ترد مجموعة من النصوص المفيدة للمؤرخ في أنواع أخرى من المؤلفات ككتب الأنساب والتفسير ومصنفات الدين ودواوين الشعر وغيرها ، فهذه المؤلفات تشتمل

على روايات وأخبار ذات قيمة تاريخية كبيرة رغم أنها ليست أساساً كتب تاريخ .

من هذه المادة الثرية الضخمة إذن التي تطورت على مدى قرن أو قرنين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم تشكلت الصورة التقليدية لصدر الإسلام ، وهي صورة قبلها حتى الكثيرون من المستشرقين الغربيين ، ولكن من وجهة نظر المؤرخ تشترك كل هذه المصادر في ضعف واحد وهو أنها بدون استثناء مصادر أدبية وليست وثائق ، أي أن الأخبار التي توردها والتي هي أساس الصورة التاريخية التقليدية أخبار وروايات منقولة من قائل إلى قائل آخر ، أو من ناسخ أو مؤلف ما إلى آخر ، ونحن نرى في أسانيد هذه الأخبار أثر عملية النقل هذه بوضوح تام ، ولكن كما تعرفون ، فإن النص المنقول مشكوك فيه من حيث المبدأ من جهة المؤرخ العلمي ، إذ لا يقدر على قبول رواية منقولة قبولاً تلقائياً بل عليه - إذا شاء أن يستعمل الروايات كأدلة يثق بها - أن يمتحنها من كل ناحية : طريقة نقلها ، وهوية نقلتها واهتماماتهم ومقاصدهم وموثوقيتهم ، ومنطقية مادتها ومكانها في سياقها التاريخي الأدبي اللغوي العقلي ، فمن دون امتحان المصادر ، رواية رواية ، يستحيل على المؤرخ العلمي أن يحكم عليها : هل هي صادقة فيما ترويه ، أم أن رواياتها حُرفت عمداً ، أو شوهت سهواً أو حتى اختلفت اختلافاً على يد ناقل لأهداف مجهولة .

ولكن حتى إذا اعترفنا بوجود مثل هذه العيوب في المصادر العربية عن صدر الإسلام ، فإن تحليل الروايات المنقولة يظل أمراً صعباً وكثيراً ما لا ينتج عن تفحصنا للروايات حكم حاسم في مصداقيتها ، فإذا أخذنا مثلاً الروايات عن الحوادث التي سبقت وأدت إلى مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان - وإنني متأكد من أنكم قد قرأتم بعض الروايات الكثيرة عن هذه الحوادث في تاريخ الطبري وأنساب الأشراف للبلاذري وتاريخ مدينة دمشق لابن عساكر وغيرها من المصادر - فإننا نرى فوراً أن كثيراً من هذه الروايات المختلفة تخدم مطامح فرق سياسية معينة، ولكن كيف نستطيع تقويم هذه الروايات المتعارضة فيما بينها؟

إن من بين حوادث هذا الفصل من الفتنة الأولى مثلاً روايات عن المفاوضات بين الخليفة والوفد المصري الذي جاء إلى المدينة ليواجه الخليفة وليشكو من بعض

سياساته ، ولكن هل نستطيع أن نمايز بين الروايات ونعين من بينها الروايات التي تستحق ثقتنا والروايات الموضوعة ؟ حتى الآن لا ! فمن الواضح أن بعض هذه الروايات يدعم مقاصد بني أمية ويجعل من الخليفة عثمان إمرءاً بريئاً من أي عيوب في أخلاقه وتصرفاته ، فيما تجعل بعض الروايات الأخرى من الخليفة رجلاً ضعيفاً سيء التصرف وترسم صورة إيجابية لعلي بن أبي طالب ، مثلاً. ولكن حتى إذا قمنا بمقارنة مطولة بين هذه الروايات فليس هناك أساس علمي ثابت للتفريق فيما بينهما وسيظل تقويم هذه الروايات المنقولة من مصادرنا العربية مستحيلاً طالما الوثائق الحقيقية التي قد تساعدنا في تقويم المرويات معدومة ، وهذه الملاحظة توصلنا إلى المسألة الثانية التي أود أن أتحدث عنها اليوم وهي :

2 - دور الوثائق في تشكيل صورتنا التاريخية لصدر الإسلام :

لنبدأ بملاحظات عامة عن الوثائق ومحلها في علم التاريخ ، فالوثيقة من عصر الحدث هي أي شيء مادي يتبقى في صورته الأصلية من ذلك العصر إلى اليوم (أو على الأقل إلى زمن المؤرخ الذي استعمله دليلاً تاريخياً) وقد تكون الوثيقة مثلاً رسالة من شخص إلى آخر - أي الأصل ذاته وليس نسخة منه - أو قدح من فخار أو عدة أو زينة معدنية أو كتابة منقوشة على الصخر أو نقود أو آثار معمارية .. الخ ، أي شيء أصلي يرجع إلى المكان والفترة الزمنية التي يهتم المؤرخ بها ، إذ ذاك نقول إن المؤرخ يحاول من حيث المنهج أن يبني صورته التاريخية على أساس تحليل وثائق حقيقية ويفضل أن يتجنب أخباراً منقولة عندما يكوّن صورته التاريخية أو يحاول على الأقل أن يحد من اعتماده على مثل هذه الأخبار بقدر الإمكان ، ولقد تحدثت من قبل عن إشكالية الأخبار المنقولة خصوصاً من حيث احتياجها إلى التأكيد عن طريق تقويمها في ضوء سياقها المفروض بينما الوثيقة - على العكس من ذلك - تحدد هي ذاتها السياق التاريخي اللغوي وما إلى ذلك ، فإننا إذا اكتشفنا مثلاً وثيقة أصلية جديدة من عصر ما ووجدنا أنها تستعمل كلمة أو مفهوماً قد اعتقد المؤرخون من قبل أنها لم تكن معروفة في هذا العصر فإن علينا أن نعدل فهمنا لسياق هذا العصر اللغوي أو العقلي لأن الوثيقة تقدم دليلاً حاسماً على وجود هذه الكلمة أو هذا المفهوم في ذلك العصر فالاعتماد على الوثائق إذن هو المفتاح لبناء صورة تاريخية

سليمة وبالنسبة لتاريخ صدر الإسلام فإن المشكلة الرئيسية للمؤرخين هي أن عدد الوثائق من مكانه وزمانه قليل جداً يقترب من الصفر فلم يبق من حياة الرسول صلى الله عليه سلم وأفعاله أي أثر وثائقي قط ، والوثائق المتبقية عن الجماعة الإسلامية المبكرة لا تتجاوز القِطع البردية (وأقدمها مؤرخة سنة 22) والنقوش (أول شاهد قبر يعود إلى سنة 31) والنقود (من سنة 31 فصاعداً) وعدد هذه الآثار الوثائقية قليل من فجر الإسلام ولكنها تزداد عدداً تدريجياً في القرن الأول الهجري، وهي تعطينا معلومات ثابتة قيمة للغاية ولكن هذه النقط الثابتة وحدها لا تسمح لنا بأن نكمل صورة تاريخية عن صدر الإسلام لأنها مبعثرة جداً، لكنها تسمح لنا بأن نتأكد من بعض روايات مصادرنا العربية ، والمهم هنا في رأيي هو أن المعلومات التي نستخرجها من الوثائق عن تاريخ القرن الأول الهجري تثبت وجود بعض الاشخاص والمؤسسات التي نعرفها من الأخبار والروايات المنقولة ، فالنقش في الحجر الذي يرجع إلى سنة 42 وقد وجد في حمة جادر (قرب أم قيس في الأردن على جانب وادي اليرموك) مثلاً وهو مكتوب باللغة اليونانية البيزنطية ، يذكر عبدالله معاوية أمير المؤمنين ، فهذا النقش يثبت وجود معاوية ووجود منصب إمارة المؤمنين أي وجود أمة أو دولة أو حركة سمى أعضاؤها أنفسهم (المؤمنين) وسموا قائدهم أميراً وكل ذلك يطابق قريباً ما نقرؤه في المصادر العربية وقد نستنتج من ذلك بشكل عام أن هناك مبدأ صحيحاً لبعض ما تنقله لنا المصادر العربية. من مواد تاريخية على أنه من الواجب علينا كمؤرخين أن نعترف أن مثل هذا النقش يبرهن صحة مصادرنا بشكل جزئي فقط ، فأولاً هناك في المصادر العربية آلاف من التفاصيل عن صدر الإسلام ولا تجد الأغلبية الساحقة منها – 99,99٪ – تثبيتاً أو توثيقاً من جهة أي وثيقة، لأن عدد الوثائق لهذه الفترة التاريخية كما سبق القول قليل جداً بينما المادة التاريخية أو شبه التاريخية في المصادر العربية لا نهاية لها أو بالكاد، ومعنى ذلك أنه توجد في روايات الأصول الإسلامية التقليدية حقائق وافرة ونواحٍ كاملة غير موثقة وهي بصراحة مما لا يتوقع التثبت منه في المستقبل لأن اكتشاف كميات كبيرة من الوثائق الجديدة من هذا العصر المبكّر أمر غير مُحتمل .

ثانياً : حتى في الحالة الاستثنائية التي توجد فيها وثيقة تتعلق بحقائق موجودة

في المصادر العربية يكون تثبيت تلك الحقائق جزئياً وحسب. فإذا رجعنا مثلاً إلى النقش اليوناني الذي سبق ذكره من حمّة جادر، فمع أنه يثبت بعض الحقائق التي نعرفها من المصادر العربية فإنه يثير في نفس الوقت أسئلة جديدة - وربما شكوكاً - عن غيرها من الحقائق هناك. إنّ معاوية يُسمى بـ(أمير المؤمنين) ولكن اللقب المستعمل عادة في المصادر ورواياتها هو (خليفة) ونحن نتكلم عادة في مناقشاتنا اليوم عن مؤسسة (الخلافة) فهل يعني صمت الوثيقة عن كلمة (خليفة) أن هذا الاصطلاح لم يكن مستعملاً بعد في أيام معاوية وأنه لم يظهر لأول مرة تعييناً لقيادة الأمة إلا بعد عشرين أو ثلاثين سنة ؟ وهكذا أن الوثيقة قد تثبت بعض نواحي تفسيرنا التاريخي المستخرج من الروايات المنقولة فيما هي تُعرض غيرها من النواحي لإعادة النظر .

وقد لا تُستكمل ملاحظاتي عن الوثائق وعلاقتها بالمصادر العربية دون ذكر القرآن الكريم ودوره في تكوين صورة تاريخ صدر الإسلام ، والسؤال الذي يُطرح هل هو وثيقة أم لا؟ من الواضح أنه ليس لدينا اليوم مصاحف ترجع مادياً إلى أيام زيد بن ثابت ولجنته التي عينها الخليفة عثمان (أو هل يجب علينا أن نقول أمير المؤمنين عثمان؟) لتدوين القرآن. فإذا نظرنا إلى القرآن من هذه الجهة فإنه لا يعتبر وثيقة ولكننا إذا نظرنا إلى القرآن من جهة أخرى - وهنا أتكلم كمؤرخ - فإننا نجد أن القرآن لا يشبه الأخبار والروايات المنقولة الأخرى ، بل إنه يشكل في رأيي صنفاً فريداً من نوعه .

ولذلك فإننا قد نقول إن لنص القرآن قيمة شبه وثائقية للمؤرخ ، وهذا لأن للقرآن في رأيي مكانة مميزة بين المؤمنين باعتباره نصاً مقدساً وكلام الله تعالى ، وهذه المكانة السامية أمنت النص ضد التحريف الذي يحذره المؤرخون في غيره من النصوص المنقولة ، كثير من أقوال القرآن هو عار من المضمون التاريخي المعين، أو يستعصي على التأويل التاريخي ، ولكن على الرغم من ذلك يقدم لنا القرآن في رأيي أوضح نافذة إلى العالم الفكري الذي عاش فيه المؤمنون الأوائل .

فعلى المؤرخ الذي يريد أن يفهم صدر الإسلام إذن أن يعتمد في أول الأمر على شهادة الوثائق الأصلية وعلى شهادة القرآن الكريم ولكن بسبب قلة الوثائق وصعوبة

استخراج المعلومات التاريخية الدقيقة من القرآن الكريم فلابد لمؤرخ صدر الإسلام من أن يلجأ إلى استعمال كتب التاريخ ورواياتها المنقولة وغيرها من المصادر العربية، فلنحول انتباهنا الآن إلى مشكلتنا العملية في استثمار هذه المصادر واستخراج المعلومات التاريخية الصحيحة منها .

3 – تكون المصادر العربية وطريقة استثمارها :

تظهر صعوبة المصادر العربية كما سبق لنا القول في التمييز بين المعلومات الصحيحة والمعلومات المحرفة أو الموضوعة المكذوبة ، وأرى أن تطوير مناهج جديدة أدق لبلوغ هذا التمييز يجب أن يكون على رأس جدول أعمال الخبراء العاملين في دراسة صدر الإسلام في الجيل المقبل .

فعلينا أولاً أن نفهم كيف تكونت المصادر العربية وخصوصاً مجموعات الروايات والأخبار الكبيرة التي هي منبع أكثرية المعلومات المفصلة التي شكلت تصورنا لصدر الإسلام، ووضعت خاتم مفاهيمها الضمنية على تأويلاتنا التاريخية. والخطوة الأولى في إعادة النظر عن هذه المصادر هي أن نفهم البواعث التاريخية والاجتماعية والعقلية التي أدت إلى ظهورها ابتداءً ، فإن المصادر العربية لم تتكون من تلقاء نفسها بل رُكّبت عمداً من أخبار وروايات مختلفة ولأهداف معينة وقد كانت عادة المؤرخين في السابق استخدام هذه المجموعات كمناجم أخبار مختلفة كأنها ليست سوى مستودعات معلومات خام متعادلة القيمة ولكن هذا الفهم للمصادر قد يجعل المؤرخ يغض النظر عن ميول روايات معينة ومقاصدها فلا بد للمؤرخ إذا كان يريد أن يفهم خبراً عن حادث من الحوادث أن يرى الخبر في إطار المجموعة التي هو موجود فيها وأن يعين أهدافها ومقاصد مؤلفها الذي اختار هذا الخبر (وترك أخباراً أخرى) لإيرادها في كتابه ، وهكذا فيجب على المؤرخ أن يقوم هذا الخبر المعين في إطار كل الأخبار المروية عن تلك الحادثة من الحوادث ، حيثما وجدت في المصادر ليفهم مكان الخبر المعين في تطور الآراء والأخبار عن تلك الحادثة .

وإذا راقبنا الأخبار والروايات عن صدر الإسلام جميعاً فإننا نكتشف أنها – أو أن الأغلبية منها – متعلقة بطريقة ما بمسألة واحدة من ضمن أربع مسائل وتتبين أن

هذه المسائل الأربع تعبّر عن اهتمامات أساسية في حياة الأمة الإسلامية في خلال الفترة التي تبلورت فيها المصادر العربية ورواية الأصول الإسلامية التي تحتويها، وهذه المسائل هي النبوة، والأمة، والهيمنة – أي هيمنة المسلمين على غير المسلمين – والقيادة – أي قيادة الأمة، فهدف الأخبار العديدة عن النبوة هو تأكيد شرعية دين الإسلام عن طريق البرهنة على أن محمداً كان بالفعل رسول الله وأن الوحي صحيح وهدف الروايات عن الأمة وهي تتضمن أخباراً كثيرة عن أعمال الرسول في تأسيس الأمة الأولى في المدينة وفي حكمها هو رسم وجود للأمة المستمر من أصولها إلى وقت مؤلفي الأخبار، وذلك عن طريق وصف تسلسل غير منقطع لأمراء الحج أو الخلفاء مثلاً، أما مسألة الهيمنة فإن هدفها شرح سيادة المسلمين وتسويغها باعتبارها إرادة الله تعالى الذي – بحسب أخبار الفتوح – مكنّ المسلمين من قهر مناطق شاسعة واحتواءها في إمبراطوريتهم الجديدة.

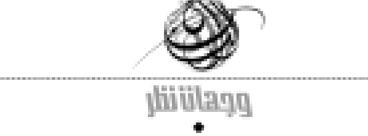
وأما مسألة القيادة فإنها تفسّر الأخبار الوافرة عن الفتن والنزاع بين الرجال المتنافسين على الخلافة، فكل هذه المسائل الأربع إذن مجذرة في اهتمامات الأمة الإسلامية في القرنين أو القرون الثلاثة الأولى لظهور الإسلام وتعتبر نتيجة اهتمام الأمة بتأسيس شرعيتها وتأكيدها في أذهان المسلمين وغير المسلمين في آن معاً، والاعتراف بوجود هذه المسائل الأربع وبدورها كمحاور تركزت حولها أغلبية الأخبار عن تاريخ صدر الإسلام قد يساعد المؤرخين في تقويم المصادر وأخبارها. فرغم أن المؤرخين مثلاً يهتمون اليوم كثيراً بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي، فمن الواضح أن مؤلفي مصادرنا العربية في القرنين الأولين لم يهتموا بهذا النوع من التاريخ، ولم يكن ذلك التاريخ من محاور تجميع الأخبار، ومعنى ذلك من الناحية العملية أن المؤرخ الذي يريد أن يكتب شيئاً عن التجارة في العصر الأموي مثلاً أو عن وجود فئات اجتماعية وتطور علاقاتها في مدينة دمشق أو حمص في العصر الإسلامي الأول، هذا المؤرخ لن يجد معلومات مفصلة في الكميات الوافرة في هذه المصادر وكل ما يمكنه القيام به هو استنتاج صورة جزئية من تلميحات قليلة موجودة في أخبار مبعثرة قد تختلف أغراضها اختلافاً كاملاً عن اهتمام المؤرخ. ومن جهة أخرى فإن المؤرخ الذي يقرأ خبراً عن أعمال علي بن أبي طالب أو معاوية بن أبي سفيان في

الفتنة الأولى يجب أن يعترف بأن مثل هذه الأخبار توجد بالآلاف في مصادرنا لأنها تتطابق مع أحد الاهتمامات الكبرى في الأمة (مسألة القيادة) وأن أغلبية هذه الأخبار تدعم ضمناً أو علناً طموح واحد من المتنازعين ؛ فيكون على الدارس أن يتنبه إلى أنه ليس بإزاء وصف حيادي بل هو بإزاء قطعة دعاية ملتزمة .

في الختام أكرر القول بالأهمية الكبيرة للمصادر العربية التي لابد للمؤرخين من أن يعتمدوا عليها في كتابة تاريخ صدر الإسلام بالإضافة إلى الاعتماد على الوثائق وعلى نص القرآن الكريم. ولكن استثمار هذه المصادر بشكل علمي يتطلب منا أن نطور مناهج جديدة أدق لتقويم معاني الأخبار المتعددة المتنوعة، وهذه هي الوظيفة الملحة أمام الجيل المقبل من المؤرخين .

* * *





الحق في الاختلاف:
أبعد من التسامح

د. عاطف علبي(✦)

كتاب الأونيسكو بعنوان «التسامح، اكتب اسمك»، المأخوذ على سبيل المحاكاة، من بيت لقصيدة «الحرية» للشاعر الفرنسي الكبير «بول إلوار: أيتها الحرية، خلقت لأكتب اسمك»؛ قد صدر بمناسبة الاحتفال بالذكرى الخمسين لتأسيس الأمم المتحدة ودعيت سنة الأمم المتحدة للتسامح (1995) بناءً على طلب اليونيسكو.

دراسة صدمتنا لمغالطاتها رغم ما حوت من صواب وإيجابيات، واضعين النقاط على حروف ما ورد فيها من غلط وسلبيات، مع الإشارة، في الوقت نفسه، إلى افتقارها إلى نقص منهجي كبير، حسب رأينا، وهو خلوها، كباقي دراسات هذا الكتاب المذكور للأونيسكو، من الهوامش وحتى المراجع في آخر كل دراسة، وحتى أيضا للاستشهادات بين أهلّة حيث لا مرجع ولا رقم صفحة ولا أي شيء كان. صحيح أن هذا هو من الشكل، لكنه من الشكل الذي ينال من المضمون، حسب رأينا المتواضع.

الدراسة الأولى في الكتاب هي للمكسيكي «ليوبولدو زيا» (Leopoldo Zea)، الفيلسوف والكاتب و الأستاذ في جامعة المكسيك المستقلة (المكسيك).

إن الإعلان الأمريكي (1776) وكذلك الفرنسي (1789) لحقوق الإنسان لم يمنعا

✦ استاذ سابق بكلية الحقوق، الجامعة اللبنانية.

الاستعمار الأوروبي الذي انضمت إليه الولايات المتحدة فيما بعد، فغدت بالتالي الحقوق المعلنة حكرا على من يطالب بها [1]. نقول من أين للمستعَمَرين أن يطالبوا بها ولم يؤخذ بها على أثر الثورة الفرنسية (1789) في المستعمرات، حيث رفض المستعمرون الأخذ بها وسمح لهم بذلك الإمبراطور نابليون الأول آنذاك[2]. كما أن حقوق الإنسان لا تمنح بهذه البساطة لمن يطلبها، بل تتأتى له بعد صراع تاريخي. فالعبرة بالتالي ليس بالمعلن نظرياً بل بالمطبق على أرض الواقع عملياً.

هنا يرى الباحث «ليوبولدو زيا» أن الأخذ بهذه الحقوق يتوقف على الاستعداد للاستعمال الصحيح للعقل، والذي بدوره يتوقف على العرق واللون والجنس واللغة والدين والأصل القومي وكذلك الاجتماعي بالإضافة إلى الوضع الاقتصادي وظروف أخرى. هنا يبدو لنا أن آخر عامل أو ظرف: الوضع الاقتصادي هو المقرر الأكبر في موضوع منح حقوق الإنسان أو حجبها، مما يوجب الصراع من أجلها[3]. والدليل على ذلك أن الحقوق لا تمنح بل تنتزع بعد صراع تاريخي طويل، وكما يشهد على ذلك التاريخ.

يستنتج الباحث أن حقوق الإنسان هذه العالمية الصفة غدت قصرا وحتى حكراً على بعض الناس والشعوب، الذين غدوا غير متساوين مع المتبقين من الناس والشعوب. ويضيف، أنه من المفارقة أن بإمكاننا بالتالي التأكيد على أن كل الناس كانوا متساوين، لكن من جراء صُدَفٍ أو حوادث غريبة عن العقل، كان بعضٌ منهم أكثر مساواة من الآخرين[4].

ما هي هذه الصدف أو الحوادث الغريبة عن العقل؟، وفي أي مرحلة من تاريخ التطور البشري كان الناس متساوين؟، ليس من جواب على ذلك لدى الباحث، ولو أن ذلك كان في مرحلة المشاعية البدائية، حسب إنجلز اقتباسا عن مورغن.

هذا، ويرى الباحث أن التوسع في الاستعمار، بحيث شمل العالم أجمع تقريبا، برهن على وجود اختلافات بشرية لا يمكن تلافيها تعود للعرق والثقافة والعادات بالنسبة للمكتشفين من فاتحين ومستعمرين[5]. وهذا أمر واقع وصريح لا مراء فيه.كما أنه كان معروفا حتى قبل الفتح والاستعمار. كما أنه يزيد من تأكيدنا على عنصرية هذا الباحث.

ثم يضيف إلى ذلك «زيا» أن إعلان حقوق الإنسان في العام 1776 (على إثر إعلان الاستقلال في أمريكا) والعام 1789 (على أثر الثورة الفرنسية الكبرى) لم يحولا دون التوسع الاستعماري بل عززاه مقدمين له التبريرات الجديدة. فالحرب العالمية الأولى لم تكن سوى صراع بين الأوروبيين لفرض هيمنتهم الخاصة. أما الثانية فتأتت عن محاولة فرملة بروز شعوب مهمشة كالسلاف المعتبرة تقاليدهم بمثابة بربرية بالنسبة للأوروبيين[6]. ويضيف إلى ذلك: «شعوباً متخلفة وبالتالي غير مستعدة بما فيه الكفاية كيما تستعمل العقل بشكل صحيح. شعوب مثل الأيبريين في الطرف الآخر من جنوبي غربي أوروبا، كانت قد اختلطت بأناس، أقل منهم استعدادا للاستعمال الصحيح للعقل، الذي وحده يسمح بالمساواة بين الناس. فمحاولة إعاقة تطور الشعوب الهامشية والمعذبة من قبل عروق أخرى وثقافات أخرى عبرت عن نفسها بثورة 1917 في روسيا، وكانت تطالب بالمساواة في الحقوق، فإن الغرب باعتراضه عليها شجع الصعود القوي للأمم التوتاليتارية والعرقية، كما ظهرت في الفاشية والنازية. فهذه مخلوقات انقلبت ضد خالقيها من أجل فرض هيمنتها مهددة أوروبا، والعالم الذي أعطى إعلاني حقوق الإنسان الكبيرين»[7].

لا يسعنا السكوت هنا عن هذا الكلام المعكوس في الاستنتاج والواقع ويضع المنطق على رأسه بدلا من قدميه. بالإضافة إلى أن الاختصار الاختزالي يؤدي إلى تشويه الواقع والحقيقة التاريخيين. فأولاً ما هو التبرير الجديد الذي عزز الاستعمار رغم إعلاني حقوق الإنسان (1776 و1789)؟

يرى الباحث ذلك في الحرب العالمية الأولى التي كانت بين الأوروبيين من أجل الهيمنة الخاصة. هذا كلام ليس بالدقيق، على اعتبار أن الحرب العالمية الأولى كانت، في واقع الحال، من أجل الاستيلاء عبر الصراع، على ما تبقى من مستعمرات، من دون مجرد أدنى تفكير في حقوق البشر الموجودين في المستعمرات القديمة وحتى تلك المنوي الاستيلاء عليها، وحتى أيضا العمل لتغيير الخارطة الاستعمارية. أما بالنسبة للحرب العالمية الثانية وما ساقه من سبب بصددها فإنه أيضا غير دقيق ولا يرى الواقع المجسد في كون العالم غير الأوروبي كان قد استُعمر بجمله وليس من سبيل إلا تغيير الخارطة الاستعمارية أو استعمار أوروبا الشرقية

وحتى ربما روسيا (لا سيما من قبل ألمانيا الهتلرية حاملة لواء الفاشية النازية) وليس كما يدعي الباحث لفرملة بروز السلاف البرابرة بالنسبة للأوروبيين.

أما فيما يتعلق بما ذكرناه من استشهاد بين أهلّة، فهو بالضبط الكلام العنصري الذي يرى في الشعوب المختلفة عن الأوروبيين أناسا لا يستحقون المساواة لعدم استعدادهم الصحيح للتعقل. كأني به لا يرى أن الاستعمار هو الذي أعاق ويعيق تطور إمكانية استعمال العقل لدى هذه الشعوب. هذا بالإضافة إلى عدم إفصاحه عما يقصد بمن اختلط بالأيبريين. فإذا كان يقصد العرب، ولم يذكر ذلك، فالواقع أنه بفضل حضارتهم حصل الانبعاث في أوروبا ويدعم ذلك روجه بيكون وغيره. كذلك فإن الباحث يغالط التسلسل التاريخي. فالفاشية وكذلك النازية هي التي اعتدت على روسيا الثورة. فكيف تكون ثورة هذه الشعوب من أجل المساواة هي السبب في ظهور الفاشية والنازية. كما لا يرى أن السبب في ذلك هو الصراع بين الأوروبيين من أجل الهيمنة الاستعمارية كما ذكرنا.

لا أريد هنا مناقشة عدم الوصول إلى المساواة الحق في النظام السوفييتي وأنظمة ما عُرف بالديموقراطيات الشعبية، وهذا مما لم يشر إليه الباحث؛ إنما أقول إن قلب الحقائق وقلب المنطق لا ينزع عن الباحث صفة العنصرية التي يلصقها بغيره، في محاولته التبريرية للتبرؤ منها. هذا بالإضافة إلى أن استعمال العقل من قبل الأوروبيين للاستعمار هل هو الاستعمال الصحيح للعقل؟ هذا العقل الذي يميز الإنسان عن الحيوان ويعطيه صفة الإنسانية ولو أنه حيوان اجتماعي حسب أرسطو ويقال أيضاً حيوان سياسي.

في الحرب العالمية الثانية يتحدث الكاتب أيضا عن الشعب الياباني غير الأوروبي وغير الغربي. ويرى أن صعوده دفع الأوروبيين إلى إنصاف سكان مستعمراتهم بإعطائهم الحقوق التي كانت لهم. بمعنى آخر المساواة التي حرموهم منها رغم إعلاني 1776 و1789. ويرى أن النصر تأتّى بفضل التآزر بين القوى المتحالفة مع شعوب المستعمرات[8].

أولاً لا يذكر الكاتب النصر على من؟ كما نتساءل لماذا لم يذكر من هي القوى

المتحالفة والمتآزرة مع شعوب المستعمرات؟

فالنصر في الواقع كان على الفاشية في إيطاليا وبشكل خاص على النازية في ألمانيا الهتلرية آنذاك وكذلك على اليابان. كما أن القوى المتحالفة -الحلفاء كان في صميمهم الاتحاد السوفييتي. وأما شعوب المستعمرات فلم تحصل على المساواة إلا على أثر الاستقلال الذي ما كان إلا عبر النضال المرير، وقبول المستعمرين الأوروبيين بمنحهم ذلك الاستقلال بعد دراسة تأمين الاستعمار الاقتصادي أو الاستعمار الجديد، الذي لا يزال يجرجر ذيوله حتى اليوم، فيما كان مستعمرات وأصبح العالم الثالث المتخلف ولا نقول في طور النمو كغيرنا.

أما فيما يتعلق باحتواء الأمم المتحدة شعوب المستعمرات التي استقلت فهو واضح وضوح الشمس: استراتيجية احتوائها في وجه المعسكر الاشتراكي الناهض آنذاك والمنتصر على النازية مع الحلفاء المهيمنين على هيئة الأمم المتحدة. وقد برهن سير التاريخ في النصف الثاني من القرن العشرين على صحة هذا الاستباق الإستراتيجي. وأما الإعلان الجديد لحقوق الإنسان فنحن معه ونثبته فيما يلي، ولو أنه يُستعمل في بلدان العالم الثالث، أحياناً ذريعة للتدخل في شؤونها، لا سيما من قبل الولايات المتحدة الأميركية. وذلك في ما ترمي إليه من مصالح اقتصادية تؤمن لها الهيمنة بحيث تتداخل مصالحها الاقتصادية مع مصالحها السياسية بشكل جدلي.

الإعلان الجديد لحقوق الإنسان يؤكد على أن كل البشر كبشر يُخلقون أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق وهم يتمتعون كسواهم بالعقل والضمير. أضف إلى ذلك أن الفقرة الثانية من المادة الثانية من هذا الإعلان لحقوق الإنسان تقول وبالدقة: «كل شخص يتمتع بالحقوق والحريات المعلنة في هذا الإعلان من دون تمييز في العرق واللون والجنس واللغة والدين والرأي السياسي أو غير ذلك، وكذلك في الأصل القومي أو الاجتماعي أو الوضع الاقتصادي أو في المولد أو أي ظرف آخر»[9]. وهذا يتناقض كلياً مع المستند النظري الذي يأخذ به الباحث للأخذ بالعنصرية

تحت ستار عنوان بحثه: الحق في الاختلاف: أبعد من التسامح.

بعد ذلك يقول الباحث إن البشر هم كائنات ملموسة، وبذلك يتميزون. لكن ليس بحيث يعتبر البعض منهم أنهم أكثر إنسانية من الآخرين. فهذا النموذج الملموس، والذي هو طبيعي لكل الناس، من دون تمييز في العرق أو الثقافة، هو الذي يسمح لهم أن يفهموا ويتفاهموا. وهذا ما يفترض أن يكون الأساس لعالمية جديدة وأصيلة غريبة عن الفلسفة الرئيسية التي كانت تعتبر ملموسيتها الخاصة للإنسان والمطلقة التعبير عن الإنسان بشكل خاص ذات الصفة العالمية. وبذلك فعلى الناس الخضوع إلى من عبرّوا عنه، وذلك منذ أفلاطون حتى هيغل وماركس[10].

يضيف الباحث إلى كل ذلك أنه في السنوات التي تلت نهاية الحرب العالمية الثانية وإعلان حقوق الإنسان، فإن هذا الأخير سوف يؤخذ به لتبرير العلاقات القديمة للتبعية والاستعمار الجديد. وذلك انطلاقاً من إيديولوجيتين: إيديولوجية ليبرالية من دون عدالة اجتماعية وإيديولوجية عدالة اجتماعية دون حرية. وفي ذلك تناقض وبتر للإنساني من أجل تبرير الأشكال الجديدة والسيطرة والهيمنة اللتين تخضعان الاختلافات في الإنساني إلى إيديولوجيات متناقضة. كما هو الأمر في الاشتراكية الحقيقية والرأسمالية الليبرالية[11].

نوافق الكاتب على ما يقول هنا ولو أنه من المنطلق التاريخي لهاتين الأيديولوجيتين، لا سيما الجديدة -الاشتراكية لا يحسن تفسير الحقائق التاريخية والسببية بشكل موضوعي، كما سبق ورأيناه وبرهنا عليه.

بعد ذلك يقول الباحث فيما يتعلق بالحرية والعدالة ما معناه إنه مع الحرية، وبالتأكيد، إنما في إطار الاعتراف الصحيح بحرية الآخرين، وكذلك مع العدالة، وبالتأكيد، إنما ليس للاعتراض على الحريات، ولكن في الاعتراف المتبادل لحقوق كل الناس. وبالتالي ظهر الكلام عن اشتراكية ذات بعد إنساني وكذلك رأسمالية ذات وجه إنساني[12].

نوافق الكاتب على هذا الرأي المساق، إنما نرى فيه النتيجة لتأثير المكتسبات الاشتراكية للشعب (الطبقة العاملة أولاً والفلاحين ثانياً) على الرأسمالية، التي من

أجل الحيلولة دون ثورة الطبقة العاملة في بلادها، زادت بها الضمانات الاجتماعية، رافعة بذلك سور الصين العظيم بينها وبين الاشتراكية.

وهنا فقد دل مسار التاريخ على تفوق الرأسمالية في التأقلم مع الضرورة لإعطاء البعد الاجتماعي للاقتصاد الرأسمالي، فكان التطور الكبير للضمانات الاجتماعية في البلدان الرأسمالية، بحيث أصبح وجه الرأسمالية «أكثر إنسانية»، إنما لحد ما ليس إلا وبشكل نسبي أيضاً. فكأني هنا بالرأسمالية كانت أكثر فهماً للأخذ بالماركسية وجدليتها من الاشتراكية نفسها التي تحجرت وغدت غير مرنة وجدلية كما كان يفترض بها أن تكون. على أن الأمر قد تغير اليوم ولم تعد الرأسمالية ذات «الوجه الإنساني»، في مسار العولمة المتزعم من قبل الولايات المتحدة، وبالرغم من مقاومة الاتحاد الأوروبي لإبقاء دور اقتصادي وسياسي له، لم تعد الرأسمالية «ذات الوجه الإنساني» بل غدت، كما يعرف الكثيرون، رأسمالية هائلة الظلم.

وعلى أثر انهيار الاتحاد السوفييتي والمعسكر الاشتراكي أخذ العالم الغربي (أوروبا الغربية والولايات المتحدة) يشجع مطالب الاعتراف الإنساني بالاثنيات والثقافات والديانات والقوميات والتقاليد والعادات، والتي كانت مكبوتة من قبل كلا الأيديولوجيتين. وهنا، وللضرورات الاقتصادية، حدث الحراك الكبير في هجرة العمالة –اليد العاملة، لا سيما من العالم الثالث إلى العالم الغربي المتقدم، وقد أدى ذلك الوضع المتأزم فيه اليوم إلى قول الباحث: «تحدث ماركس في العام 1848 عن شبح يهدد أوروبا هو شبح الشيوعية، حالياً هناك شبح جديد يهدد العالم أجمع هو شبح المنبوذين (أو المطرودين أو المهمشين)»[13].

إنه لكلام جيد، ومخيف وفي محله، لكن، على ما يبدو لنا، ليس للدرجة التي كان آنذاك الخوف من الشيوعية. لأن شبح المنبوذين هائم بشكل فوضوي، وهو غير منظم كما كانت الشيوعية بأمميتها آنذاك. إنما نحن نرى الخوف في محله لأنه يؤدي، وقد أدى بالفعل، إلى عودة العنصرية إلى الساحة العالمية، لا سيما في أوروبا وأمريكا.

هذا الواقع جعل الأمم المتحدة، عبر اليونسكو، تشعر بيقظة الضمير لمحاولة حل الصراعات الدامية التي تجري في معظم قارات العالم. ولذلك أخذ الكلام يجري

عن التسامح كمنطلق للتأسيس، كمرحلة يُفترض أن تُجتاز ريثما يمكن الذهاب إلى الأبعد. وبناء عليه أُعلن العام 1995م عام التسامح وقامت اليونسكو باستشارات في الموضوع.

في المؤتمر الفلسفي الذي انعقد في موسكو عام 1995م رفض معظم الفلاسفة عبارة تسامح كونها غير مناسبة للحل المنشود. وهم في ذلك لم يأتوا بجديد، فقد سبقهم إلى ذلك فلاسفة آخرون. إنما ذلك كان بداية وأساسا للذهاب أبعد من كلمة تنم عن الفكر التمييزي وذات معنى محقّر. لن نذكر هنا تعريفات هذه الكلمة المختلفة (والتي بالإمكان مراجعتها في كتابنا أضواء على التسامح والتعصب والفصل الثاني منه بشكل خاص). لكن نشير مع ذلك إلى ما قاله الباحث وما معناه أن لفظة تسامح، تعرِّف جيدا الموقف المتخذ من قبل الفاتحين والمستعمرين بغرض جعل فتوحاتهم مقبولة ومدعمة. وبالتالي فالممدنون هم الذين، من أجل فرض أنفسهم على الشعوب التي التقوا بها، يتحدثون عن التسامح معها وتحملها. بمعنى أنه من العذاب، تحمل الغريب عن هويتنا الخاصة الملموسة. التسامح لمنع الآخرين (أو إذا لم نتحملهم) من القيام بالعنف والمس بالتالي بالنظام العالمي الذي يجهلون. إنها لعدالة ورعة، كيما ينتظم، في النهاية، هؤلاء الناس العجيبون في هذا النظام. وذلك باحتوائهم في إطار الحضارة والتسامح مع هويتهم الغريبة؛ لكن مع ذلك من دون اعتبارهم شبيهين بمُمدنيهم[14].

إنه لتفسير تبسيطي وفي متناول الجميع، كما هو البحث بكامله، من جراء بساطة لغته وسلاسة أسلوبه. لا سيما وأنه يتناول تطور النظرية في تعريف الكلمة، التسامح في السياق التاريخي.

فيما بعد يستمر الباحث في التفسير والشرح لعبارة تسامح على غرار ما سبق وتعرفنا عليه[15]، إنما هذه المرة مع جديد هو أن الأنسيين (أنسي: عالم بالآداب القديمة؛ معتنق مذهب الأنسية الفلسفي؛ متعلق بالأنسية؛ وهي مذهب يعنى بتنمية الإنسان وفكره بما يتمثله من ثقافة أدبية وعلمية؛ مذهب مفكري النهضة الأوروبية في إحياء الآداب القديمة، مذهب فلسفي يتخذ من الإنسان في حياته الواقعية موضوعاً له -المؤلف) اليونان واللاتين كانوا يستعملون هذه العبارة الأسوأ -التسامح، والمقبولة

لتحمل الشعوب التي ترفض الخضوع لهم. وكما يقول «هيرودوت» تفهمهم انطلاقا من ملموسيتهم الخاصة، المختلفة دوما (عنا) أي كونهم برابرة. بالإضافة إلى ذلك يشير الباحث إلى أن «خوان غينيس دي سيبولڤيدا» Juan Genes de Sepulvida اعتبر سكان المناطق المفتوحة من قبل الإسبان بمثابة أشباه البشر، أي دون البشر وبالتالي بالإمكان القضاء عليهم إذا لم يخضعوا إلى ما يُحمل لهم من ثقافة وخصوصاً من دين. فيغدون بذلك، بالتسامح معهم باعتبارهم السكان الأصليين[16].

على أن التوسع الاستعماري، الذي تلا التوسع الإسباني، وذلك في القرن السابع عشر، سيكون أقل ميلاً للتسامح. بحيث أنه إذا لم يكن هناك من حاجة إلى هؤلاء الناس يكدسون ويقضى عليهم. كما أن المذهب «البيوريتاني» اعتبر هؤلاء الناس غرباء في الإنسانية، ومن الطبيعي استغلالهم إذا ما كانوا للاستثمار ومتحملين (متسامح معهم) إذا ما سمحوا به. متسامح معهم كما يتسامح مع الحيوانات الأليفة[17].

هذا ما قدمه حملة المدنية والحضارة إلى هؤلاء الناس. وبناءً عليه فهذا الماضي التاريخي، غير المشرف، لكلمة التسامح هو الذي حملها ولا يزال المعنى السلبي: اللاتسامح الضمني.

هذا ويدقق آرنولد توينبي Arnold Toynbee في معنى كلمة سكان أصليين في إطار الظرف التوسعي للمستعمر الغربي قائلا ما معناه إنه، عندما ندعو، نحن الغربيين، الناس بالسكان الأصليين، فإننا نحمي ضمنيا اللون الثقافي لرؤيانا لهم. فهم بالنسبة لنا جزء من النبات والحيوان المحليين وليسوا ببشر يمكن أن يكون لهم شعور مثلنا. وبالتالي بالإمكان السماح لأنفسنا بمعاملتهم كما لو أنهم ليس لهم الحقوق الإنسانية المتعارف عليها..[18].

لذلك فالقضاء أو التحمل –التسامح، تلك كانت السياسة التي أخذ بها الغرب للتوسع والحفاظ على ثمار توسعه. ففي أمريكا الجنوبية قُضي على قاطني براري البمبا – Pampa وجرى التسامح مع سكان المدن الذين لم يكن ممكنا القضاء عليهم من جراء تطورهم الثقافي، ولدرجة استيعابهم ثقافيا وإثنياً، مما أدى إلى الخلاسية

الواسعة الانتشار حتى اليوم. كما فرض التسامح نفسه على الحضارات الكبيرة، كما في آسيا، إنما من دون حدوث الاختلاط. أما فيما يعود للشعوب الأفريقية فغدت في الرق واستعملت كرقيق[19].

إنها للوحة بانورية موجزة كل الإيجاز وجيدة ومعبرة للغاية من قبل الباحث لواقع حال المستعمَرين في أمريكا وآسيا وإفريقيا، من قبل الأوروبيين حملة «مشعل الحضارة»، إنما ليس لنشرها لدى من هم بحاجة إليها، بل لجعلها مبرراً لوحشيتهم في استعمار هذه البلدان بشكل لا إنساني على الإطلاق ولا حضاري مطلقاً في التعامل مع سكانها الأصليين.

في أواخر القرن العشرين تعلن أوروبا الانغلاق الذاتي. فتطورها العلمي والتكنولوجي يسمح لها بالاكتفاء بما لديها من مواد أولية ولم تعد بحاجة إلى المواد الأولية من مستعمراتها السابقة. كذلك الأمر بالنسبة لليد العاملة الرخيصة من العالم الثالث من جراء الأتمتة المتكاملة لعمليات الإنتاج[20].

أولاً غير صحيح القول أن أوروبا لم تعد بحاجة إلى المواد الأولية من مستعمراتها. إنه لكلام نسبي ليس إلا وإلا فلماذا كل هذا الصراع في الشرق الأوسط (وفي غيره) على النفط. ثانياً اليد العاملة الرخيصة من العالم تُستعمل حيث لا يرضى بالعمل العمال الأوروبيون (في المناجم، في نقل المواد المشعة، في قطاع النقل أيام العطل الخ..). وبالتالي فإن أوروبا هي التي استجلبتها من مختلف البلدان المستعمرة. والآن ماذا ستفعل أوروبا بما يعتمل فيها من أقليات عمالية من مختلف الإثنيات والقوميات والديانات والثقافات ...الخ وقد ولدت حركات عنصرية في مختلف بلدانها؛ كيف ستحل الأزمة الاقتصادية والاجتماعية بالنسبة لعمالها الأوروبيين وبالنسبة لهؤلاء العمال الوافدين عليها. إذا ما أخذت بالعنف عبر العنصرية فلا تجني إلا تفاقم المشكلة وتغدو متناقضة مع ديموقراطيتها وحريتها ونظرتها المتسامحة العالمية لحقوق الإنسان.

يعرض الباحث فيما بعد لموضوع اقتصاد السوق وحيث التنافس في الغرب يفرض زيادة الإنتاج وكذلك الاستهلاك. وبذلك، تغدو مجددا البلدان التي كانت

مستعمرات، ولم يعد بحاجة إليها (ولو بشكل نسبي -المؤلف) أسواقاً؛ لكن ليس كمصدّر للمواد الأولية (وفي ذلك تتناقض مع ما ورد لديه سابقاً من عدم حاجة أوروبا إلى المواد الأولية وأجبنا عليه بالنفط فقط) واليد العاملة الرخيصة، إنما هي بمثابة أسواق مستهلكة لما يفيض عن الغربيين. لذلك يتوجب التحمل، بمعنى التسامح بحيث يترك لهذه المساحات الشاسعة (التي كانت مستعمرات -المؤلف) التي كانت ستترك للمجهول و الهباء، يترك لها إمكانية التطور. وبذلك يغدو متوجبا التعايش مع هذه الشعوب التي تقطنها، إنما في علاقة لم تعد الاستعمارية القديمة (علاقة مقص الأسعار الاقتصادي الكلاسيكي -المؤلف) بل علاقة التبعية العامودية[21].

هنا نتساءل ما هي هذه العلاقة الجديدة العامودية؟ أليست في جوهرها كالقديمة: علاقة مقص الأسعار الاقتصادي الكلاسيكي (رغم ما ينتابه من تطورات بالنسبة لكلا الطرفين من جراء التطور التكنولوجي والمكتشفات العلمية وحركة الصراع التاريخي للتحرر الذي ألحنا إليه الآن. ألا يزال النفط، كمادة خام، مصدر الصراعات غير الحربية بين أمريكا وأوروبا واليابان وباقي البلدان (حيث الصراعات الحربية) ويشكل النقطة المركزية المحورية في أزمة الشرق الأوسط؟ أَمَا يزال النفط عصب الصناعة والمواصلات، حتى ولو تطورت فيهما التكنولوجيا. ألا تتطور وتتغير نوعية السلع المصدرة إلى العالم الثالث أو البلدان المتخلفة التي أخذت تتطور وتسمح لها البلدان المتقدمة بذلك تلبية لمصالحها هي ذاتها في التصدير إليها مما يفيض لديها، سواء أكان ذلك مواد غذائية (تغدو سلعا استراتيجية كالقمح بالنسبة لأمريكا) أم صناعات تحويلية وحتى ثقيلة للنقل وغيره. هذا من دون ذكر منتجات الصناعات الحربية وما تدر على الغرب من أرباح خيالية وحلّ لأزمات اقتصادية - اجتماعية وعلى العالم الثالث المتخلف من ويلات.

إذن مما ذكرنا نستنتج أن الباحث تسرع في حكمه هذا وكأنه لم يرَ حركة التاريخ المتطورة في جدليتها والموجدة الحلول لكل الأزمات، لا سيما إذا ما توفرت أو وُجدت النية الطيبة والإنسانية لذلك. وهنا لن ننساق في التفاؤل ولكن نبقى على التشاؤم، إنما النسبي، من جراء المصلحة الاقتصادية الدائمة الفعل للغرب تجاه العالم الثالث. ولذلك نبقى ذاكرين قول «لابروبير» «المصلحة هي المبرر لكل

تصرفاتنا»؛ إنما مع التأكيد على دور المجتمع في جدليته المشاركة في هذه الحلول ولو بالعنف التاريخي الذي لا مفر منه، ولو بعد الصبر الطويل. فليس هناك من شيء دائم وأبدي في هذا العالم وتاريخه، وقانون النسبية قانون يحكم الطبيعة والمجتمع ويتأتى على ما يبدو لنا، عن جدلية حركة التاريخ.

ويقول الباحث ما معناه إن المنبوذين أو المهمشين في كل مكان أخذوا يترحمون على الاشتراكية الحقيقية، بالرغم من الانتقاد الذي كان يوجه لها. لذلك أعلن كاسترو أنه لن يستمر بالقيام بدور حارس الحدود للولايات المتحدة. كذلك كان دور الاتحاد السوفييتي: حارس مصالح وازدهار وسعادة العالم الغربي[22].

هنا لا بد من وضع بعض النقاط على الحروف. الانغلاق السوفييتي حصل أيام ستالين، أما قبله وبعده، فكانت الرغبة في الانفتاح (إلى حد ليس بالقليل) من قِبله والحصار الحقيقي له من قبل أوروبا الغربية، لا سيما إنكلترا والخوف من عدوى الاشتراكية، فكان الانغلاق والأفضل القول الحصار هنا من فعل الغرب إلى حد ليس بالقليل أيضاً. ولنتذكر هنا ما قاله تشرشل بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية من أنه يجب إقامة جدار بين الشرق والغرب.

لكن بالرغم من ذلك، فالمنبوذون والمهمشون يعملون بعنف لكسر طوق فرض العزلة عليهم. من أجل الإسهام كبشر في المشترك مع كل البشر، ويأخذون بالعنف ضد الشك في هذه الإنسانية الملموسة في حد ذاتها. فالمنبوذون هنا يعبرون عن إنسانيتهم ويوجبون الاعتراف بها. فهم كائنات ملموسة، ولذلك يختلفون بذلك، هم أفراد، أشخاص يطالبون بواقعهم، ليكونوا متساوين مع من يدعون أنهم أبطال الإنساني وبرفعة[23].

للاستجابة إلى هذه الضرورة لم يعد الموضوع التحمل والتسامح يجري الحديث الآن و بورع عن السكان الأصليين والحفاظ على هويتهم وخصوصيتهم تجاه مبادئ التقدم والحضارة مما يؤدي إلى ما معناه الحفاظ على هوية هؤلاء السكان الأصليين كما يُحافظ على أنواع الحيوانات التي هي في طريق الانقراض[24].

وهذا الذي يُسطره الكاتب يؤدي إلى كون المنبوذين أو المهشمين جزءًا من

الطبيعة، كما قال بذلك توينبي. وإقناعهم في كونهم كذلك وفي المقام الأول في الطبيعة فإنهم لن يعودوا ليكونوا موضع استثمار واستغلال. والبعثات الدينية كانت تدافع عن هوية السكان الأصليين وتدعو لعدم التفريط بها من أجل التمدن. على اعتبار أن المتمدنين والأغنياء هم أيضاً يتعذبون ويبكون؛ كما أن الأقوياء ليسوا بسعداء. هذا في حين أن الإنسان الطبيعي هو أقرب إلى السعادة وعلى الدوام. وهو بعيد عن مشاكل الحضارة... وفي ذلك كان أفضل تعبير عن التسامح[25].

نحن لا نرى في ذلك، ولو في الإطار الديني، سوى التعبير عن المصلحة للمُسَيْطِر على المُسَيْطَرعليه - المهمش.

لكن من هم السكان الأصليون وما هي الهندوية؟ بالنسبة للشق الأول من السؤال فكل الناس هم سكان أصليون، كل الشعوب الفرنسية والإنكليزية والألمانية ...الخ هم السكان الأصليون في فرنسا و إنكلترا وألمانيا ...الخ أما بالنسبة للشق الثاني من السؤال - الهندوية فهي حسب القاموس: «دراسة الشعوب الهندية والتي تشكل اليوم جزءاً من الأمم حيث تسيطر الحضارة الأوروبية». وهذا القول ينطبق وبشكل أولي على أميركا اللاتينية ثم آسيا، أفريقيا وأوقيانيا. هذه البقاع التي أصبحت، بعد عام 1492م، تحت سيطرة أوروبا الغربية. فأصبحنا بالتالي تجاه سكان أصليين يقوم سكان أصليون آخرون بمحاولة إقناعهم بسعادة حالتهم كيما يتمسكوا بها. وبذلك بالإمكان القبول بهم، والتسامح معهم وتحملهم. وهذا تسامح ورعي وبشكل يؤدي إلى التمسك بالتهميش. وذلك بالعمل، وبكل التسامح، على إقناعهم بالتخلي عن ملاحقة الأهداف التي لن تؤدي سوى إلى فقدانهم تقاليدهم وعاداتهم ولغتهم[26].

لا نرى في إقناع المهمشين بهذا الذي قيل وكونه الأفضل لهم كي يبقوا سعداء، سوى منتهى السذاجة إنما غير البريئة.

والدليل على ما نقول إن شعوب الباسفيك، مثل اليابانيين، برهنوا على أنهم ليسوا بحاجة للتضحية بهويتهم لولوج العصرنة والمنافسة في هذا الميدان مع مستعمريهم القدامى. فالساموراي، Samurai استبدل السيف بالكمبيوتر وغيره من

الأدوات والآلات التي استعارها من الغرب لمواجهة وتخطي الاستعمار. وبذلك غدت تقاليده وعاداته القديمة بمثابة فولكلور. ومع ذلك لم يفقد هويته التي تأقلمت مع عصره[27]. وفي ذلك إذن الجواب على الإصرار المكرر والمساق للإقناع بالبقاء في إطار التهميش.

ولذلك لا يكفي التسامح، يجب القبول باختلافات وتنوعات الآخر، واعتبارها بمثابة اختلافاتنا وتنوعاتنا. فالغرب متحمل ومتسامح مع عدة أشكال من التعبير الإنساني تحت سيطرته، لكن هذا الأخير كان عليه بدوره التحمل والتسامح مع ما فُرض عليه. إنما الأمر لا يعني التحمل أو التسامح ولكن فهم الآخر واحترامه كيما نصبح بدورنا موضع الفهم والاحترام. فاحترام وفهم الاختلاف والتنوع يعني إغناء تنوعنا الخاص بهويتنا. بالنتيجة تغتني هويتنا بالتماس مع هوية الآخر. كما أن هوية الآخر تغتني من هويتنا، وذلك بالفهم والتفاهم والاحترام المتبادل[28].

الواقع أن الشعوب التي هي موضع التهميش تطالب منذ مدة طويلة، بالحق الذي يجعل ممكناً تطبيق كل ما ورد في مختلف الإعلانات عن حقوق الإنسان: الحق في الاختلاف. أي الحق للناس أن يكونوا كما هم وبشكل ملموس بالإضافة إلى واجب احترام هذا الحق من قبل الناس الآخرين والشعوب الأخرى[29].

بناء عليه، جرى إعلان سنة 1995 سنة الحق في الاختلاف، وذلك باقتراح، يجعل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المعلن من قبل الجمعية العمومية والأمم المتحدة في 1 كانون الأول 1948، يبدأ بهذه العبارات: «إن كل الكائنات البشرية تختلف عن بعضها البعض، وبالتالي فهي متشابهة، تختلف في العرق واللون والجنس والثقافة والدين واللغة وغيرها من التعبيرات عن الإنساني، التي تتجسد وتجعل الناس يتشابهون. كائنات لها موهبة التفكير ولذلك إمكانية الفهم والإفهام. وانطلاقاً من هذا التفاهم المتبادل والذي لا غنى عنه يجب أن يبدأ التأكيد على الحق في الاختلاف، مما يتأتى عنه احترام حقوق الآخرين التالية»[30].

إذا ما ربطنا المقترح هنا بما سلف من آراء دُمغت بالعنصرية نرى أنه تلطيف ليس إلا عبر كلمة «التشابه» ولو أن باطنه ربما غير ذلك. ومع ذلك نقول:

إنه لاقتراح جدي وجميل ويذكرنا بما سبق أن طرحه الفيلسوف المسلم الكبير ابن رشد ولو أن ذلك كان بالنسبة للرأي وضرورة احترامه. وهنا نتساءل هل أخذ بهذا الاقتراح؟ الواقع أن التمني شيء نظري والتطبيق العملي شيء آخر. وهذا أمر نعاني منه بالنسبة لكل منظمات ووكالات هيئة الأمم المتحدة. هذه الوكالات والمنظمات تقوم بالدراسات المعمقة والمدعمة بالإحصائيات، لكنها لا تتمكن من التطبيق لما تطرح من أمور نظرية، وذلك من جراء التركيب الطبقي للمجتمع المحلي الإقليمي والدولي وتناقض المطلوب الآخذ به مع مصالح الدول الكبرى المتقدمة. لذلك تبقى الاقتراحات الجيدة مجرد تمنيات.

لكننا مع ذلك لن نفقد الثقة والأمل بالتطور والتغيير، ولو مع الوقت الطويل، لصالح الأفضل والأحسن للإنسان والمجتمع البشري.

* * *

1- Tolerance, J'ecris ton nom, Leopoldi Zea, Droit a La difference : au de la Tolerance , p87, Editiors saurat Editians Unesco,1995

2- لمزيد منالتفاصيل تراجع دراستنا (الجذور الاقتصادية للتمييز العنصري) مجلة العرفان العددان ٥ و ٦ تموز ، آب ١٩٩٦.

3- يراجع لأجل ذلك المصدر السابق.

4- Ibidem, P.87.

5- Ibidem, P.88.

6- Ibidem, P.88-89.

7- Ibidem, P.89.

8- Ibidem, P.89.

9- Ibidem, P.89-90.

10- Ibidem, P.90.

11- Ibidem, P.90.

12- Ibidem, P.90-91.

13- Ibidem, P.91.

14- أنظر كتابنا (أضواء على التسامح والتعصب) دار الفكر اللبناني ، بيروت ، ٢٠٠٣م.

Ibidem, P.92-93.-15

16- أنظر التفاصيل في الفصل الثاني من كتابنا أضواء على التسامح والتعصب .

Ibidem, P.93.-17

Ibidem, P.93-94. -18

Ibidem, P.94. -19

Ibidem, P.94.- 20

Ibidem, P.95. -21

Ibidem, P.95-96.- 22

Ibidem, P.96. -23

Ibidem, P.69. -24

Ibidem, P.96-97. -25

Ibidem, P.97. -26

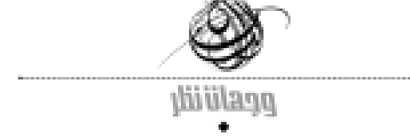
Ibidem, P.98-99. -27

Ibidem, P.99. -28

Ibidem, P.99. -29

Ibidem, P.99. -30





تعايش الثقافات - والقيم الإنسانية
مشروع مضاد لهنتنغتون
(هارلد مولر)

ترجمة : إبراهيم أبو هشهش(✦)

القسم الأول: نقد
1- عالم هنتنغتون

البشر خائفون ؛ فالحياة بضاعة هشة عرضة للعطب ومحفوفة بالمخاطر ، وهذا ينطبق بشكل أكبر على الرفاه ، والأمان الاجتماعي ، والاستقرار الثقافي والهوية . إن الناس في حاجة إلى هوية ، فهم يريدون أن يعرفوا من هم ولأية جهة ينتمون . والهوية تعني رسم الحدود : شخص ما موجود وشخص ما آخر لا وجود له . وفي زمن الانطلاق والأزمات والشدة يلتقي هذان الإحساسان الرئيسان معاً : يتنامى الخوف وتغدو الحدود أكثر أهمية، ويصبح البحث عن عدو أو كبش فداء حاجة أساسية ، وهذه الحاجة تتجه بعناد نحو «الآخر» . إنّ الأعداء يشكلون تهديداً مروّعاً، بيد أنّ هناك أيضاً حنيناً لا يقل ترويعاً لهم ، وخصوصاً في الأوقات السيئة .

من هذه الثغرة يندفع «صراع الثقافات» ، فمع أن العالم الغربي أصبح أكثر أمنا بعد فقدان العدو العملاق : الشيوعية / الاتحاد السوفيتي ، إذ لا حرب تتهدد هذا العالم ، ولا صدامات نووية تقف مباشرة عند أبواب البيوت ، إلاّ أن الحياة والعالم الاعتيادي لم

✦ باحث من الأردن.

يغدو أكثر أمناً ، فقد تصدّعت أمور كثيرة ، ولم يحدث ذلك من خلال انتهاء أزمة الشرق - الغرب نفسها ، ولكن من خلال العملية ذاتها التي أدت إلى هذه النهاية ؛ التشابك العالمي المتنامي للاقتصاد ، والتسارع التجاري المالي ، والتدفق الاتصالي المرتبط به، ومن ضمن ذلك أيضاً حركات الهجرة الكبيرة . لم تعد الحياة اليومية مثلما كانت عليه سابقاً ، وبات المستقبل غامضاً ، وفي ذلك لا يمكن أن يقع الذنب على الاتحاد السوفيتي.

هنتنغتون يقدم التوجيه : إن التاريخ العالمي يدفع الآن - بعد القوميات والأيديولوجيات - الثقافات بعضها ضد بعض . إنه يتحدث عن «حضارات» وهو ما يفضل التعبير الأنجلوسكسوني تسميته بـ «الثقافات» . وهذه (الثقافات) سوف تؤلف المجموعات المتعادية مستقبلاً . بل إن ذلك يجري أساساً في الوقت الراهن . وفي الأفق يتهدد التحالف الإسلامي - الكونفوشيوسي كل شيء غربي . وبدقة ألمعية يتوحد ها هنا « الخطر الأصفر» مع « الأتراك على أبواب فيينا » ، وهذان معا يشكلان صدمة نفسية عميقة التجذر في الذاكرة الجمعية للشعوب الغربية .

إن «صراع الثقافات» يتبع إذن مشروعاً طموحاً جداً ، فهو يحاول أن يشرح لنا الطبيعة الداخلية جداً للعالم اليوم وغداً ؛ ما الذي يدفع الغالبية العظمى من البشر للتصرف ، بل في الواقع - للتفكير ، وهذا - حسب هنتنغتون - يشكل تطور وحدود التراكم الأكبر للبشرية الموجود على الأرض ، أي الثقافات التي تشكلت من خلال التقارب التاريخي، والقيم المشتركة ، والأساليب الحياتية ، وتصور العالم ، وطرائق التفكير الاجتماعية والسياسية . ومن المثير أنه (هنتنغتون) يجمّع ثقافاته العالمية حول الأديان ، وبالنظر إلى اتجاهات العلمانية في الكثير من بقاع العالم ، فإن ذلك يبدو مفاجئاً ، ولكن هنتنغتون يدفع بهذا الإلغاء في المجتمعات الحديثة جانباً ، ويتمسك بالأصولية الدينية بصفتها الاتجاه الأهم والأكثر حسماً ، وهذا قرار إشكالي ، وفي ضوء ذلك يميّز :

* الثقافة الغربية المسيحية في أوروبا ، وأمريكا الشمالية ، وأقيانوسيا .
* الأرثوذكسية المسيحية في العالم السلافي - اليوناني .
* الإسلام الذي يمتد على شكل قوس من وسط أفريقيا عبر الشرق الأوسط حتى وسط آسيا وأندونيسيا.

* الثقافة الأفريقية مهما كانت .
* الثقافة الهندوسية للهند .
* الثقافة اليابانية .
* الثقافة الكونفوشيوسية للصين ومحيطها الجنوب أسيوي .

ولم يحسم هنتنغتون رأيـه فيما إذا كانت أمريكا اللاتينية مستقلة ثقافياً أم أنها تابعة للثقافة المسيحية – الغربية .

لقد استطاعت الثقافة الغربية من خلال التقدم التقني ، والتطور الاقتصادي ، ومن خلال هيمنة دولها ووسائلها العسكرية أن تنتزع لنفسها المركز الأفضل في العالم ، ولكن هذه المرحلة تتجه نحو نهايتها ، فالآخرون يلحقون ويسبقون : ستتفوق آسيا على الغرب، وسوف تصبح الصين القوة الاقتصادية العالمية العظمى في القرن الحادي والعشرين . بينما تثير الإمبريالية الغربية حفيظة بقية العالم ، وهذا ما بدأ يعبّر عن نفسه الآن في شكل أصوليين ونقد شديد لنظام القيم الغربي . إن الهجوم المضاد على الثقافة الغربية يتعاظم أكثر كلما ازداد ميزان القوى رجحاناً لصالح الآخرين .

إن النبض المعادي للغرب يزداد تعاظماً في قوته بشكل ملحوظ من خلال التطورات الديموغرافية ، ففي كل مكان يتزايد النمو البشري بشكل أقوى مما عندنا . فقد بلغت معدلات النمو السكاني في أفريقيا والعالم الإسلامي 3 ٪ وأكثر ، وهناك ، فإن الأغلبية تحت سن الخامسة والعشرين ، ولا يقدم العجز في موازين التطور لهؤلاء الشباب المقتلعي الجذور أي منظور ؛ إنهم محبطون وفي صدد البحث عن جهة يفرغون عليها إحباطهم ، والدعاية المعادية للهوية الثقافية الغربية تقدم لهم العون في إيجاد مكان لهم في الحياة . إن أفراد هذا الجيل اليافع أكثر استعداداً للحرب والعنف منهم لأن يكونوا أرباب وربات بيوت معتدلين . وهم لذلك يقدمون حقلاً مثالياً لتجنيد الأصوليين الثقافيين ، ومن هناك تتم تعبئة طاقة عالية معادية للسياسة الغربية ، وفي كل مرة تتجمع الثقافات حول دولة مركزية : الولايات المتحدة الأمريكية ، وبشكل مفاجئ حول أوروبا التي لم تتشكل بعد كدولة في الغرب . والصين في الثقافة الكونفوشيوسية التي سوف تنضم إليها اليابان سواء أرادت أم لـم ترد . وفي الهند تتطابق دائرتـا الثقافة والدولة دون هذا وذاك معاً . أفريقيا والإسلام يظلان دون قوة مركزية . وفـي هذه الحالة « ينصح » هنتنغتون المسلمين

باجتهاد بأن ينتخبوا تركيا دولة قيادية . ولهذا يجب رفض الطموح الأوروبي لأنقرة بصورة نهائية ، وينبغي أن تحظى (تركيا) بنعمة إعتاقها من حلف الناتو.

يرى هنتنغتون أن الثقافات متجسّدة في القوى المسيطرة ذات الصّلة ومقودة منها سوف تتصادم ، ومنذ الآن تبدو مجالات الاحتكاك ، فالدول المتعددة الثقافات مثل البوسنة والسودان وماليزيا وأندونيسيا تظهر فيها تصدعات داخلية تصل حدّ الحرب الداخلية العنيفة ، بينما يظهر الإسلام «حدوداً دامية» ، ويبدو التقسيم كأنه الجواب الوحيد الذي يؤسس للحل السلمي . كفى للتعددية ، يجب إقامة دول ذات نقاء ثقافي. كفى للتبشير عبر الحدود سواء كان ذلك يتعلق بالدين الخاص أو بالمكاسب الثقافية أيضاً مثل حقوق الإنسان ، والفصل بين الدولة والمعتقد الديني ، أو تحرير المرأة . إنّ سياسة متبادلة لوضع الحدود تتجنب مواجهة تداخل الثقافات ومجالات الاحتكاك يمكنها فقط أن تصد مواجهة كونية وخيمة العواقب . وإلاّ فإن هنتنغتون يرى كابوس التحالف الكونفوشيوسي - الإسلامي ضد الغرب قادماً : حرب ثقافية بسبب التناقضات العنيفة ، والنزاعات الإقليمية المتنوعة ، والانتشار المتزايد باستمرار لأسلحة الدمار الشامل الذي يمكن أن يؤدي في النهاية إلى صدام نووي . إنه سيناريو رعب لا يدع مجالاً للأماني ، ولا يترك سوى فسحة ضئيلة للأمل .

بعد هذا التشخيص القاتم يفاجئنا الفصل الأخير من كتاب هنتنغتون وبلا مقدمات بمرافعة عن تعاون ثقافي عالمي يناقض بشكل واضح ما سبق عرضه . هل ذلك مناورة تكتيكية لاصطياد الأجنحة الليبرالية بين القراء ؟ أم ينطلق هنا العقل البراغماتي ضد دوغمائية نموذج جامد للتفكير ؟ على أية حال ، فقد كان ديتر زينغهاز Dieter Senghaas محقاً حينما لاحظ عرضاً أن الأمر يتعلق ببرنامج توفيقي لا يستطيع المرء أن يأخذه على محمل الجد إذا اتبع تحليلاته العبوسة[1] .

تأويل العالم وواقع العالم

هذا هو إذن تأويل العالم بعد انتهاء نزاع الشرق - الغرب ، وعلى المرء أن يُعجب به على أية حال ، فهو يعطي من النظام لعالمنا الفسيفسائي المعقد المعاصر ليس أقل مما أعطاه

التقسيم القديم للعالم إلى قسمين هما : عالم الحرية ، والشيوعية . وهذا التبسيط هو المعنى والجدوى اللذان يقدمهما ، ولكننا للأسف ندفع ثمناً باهظاً مقابل ذلك ، فتأويل العالم هذا لا ينسجم مع تفاصيل لا حصر لها للواقع العنيد المشاكس الذي يهدف (هذا التأويل) إلى تنظيمه . وبتعبير أقل مجاملة : إنه يحتوي على أخطاء إمبيريقية كثيرة، وهذا يقود إلى شك حاسم فيما إذا كان هذا البناء الفكري الذي تتسبّب علاقته بالواقع في إثارة نقد عنيف – يمكن أن يكون نافعاً لنا بالفعل . وبوسع التاريخ أن يقدم الكثير من الأمثلة عن النظريات الأنيقة التي قادت منظريها وممارسيها مباشرة أو بطرق ملتوية إلى التهلكة ، فقد تمّ الانتهاء للتو من دفن الماركسية اللينينيّة . وهنا بعض الأمثلة من الملاحظات الضالة والمشوّهة التي وقع ضحية لها مبدع التأويل الجديد للعالم :

مثال أول : يتحدث هنتنغتون عن «الحدود الدامية للإسلام » ويحاول أن يدعم هذه الفرضية إحصائياً ، فهو يرى أن من بين واحد وثلاثين نزاعاً عنيفاً بين فريقين أو أكثر من الثقافات المختلفة ، يوجد هناك واحد وعشرون – أي الثلثان – يشارك فيها طرف مسلم[2] . وهذا يشير – بشكل مباشر تماماً – إلى أن الإسلام ثقافة ميّالة للعنف بشكل خاص . ولو تأمل المرء قليلاً في هذا الأمر فإنه سوف يجد أن المقاتلين المسلمين بحاجة دائماً في كل نزاع متداخل الثقافات إلى خصوم غير مسلمين . وبهذا التأمل يستطيع المرء أن يقرأ هذه الإحصائية من جديد على النحو التالي :

من بين اثنين وستين فريقاً يشتبكون في صدامات عنيفة بين الثقافات هناك واحد وعشرون – أي الثلث – من الدول أو الجماعات ذات الأصول الإسلامية . وهذا له وقع مختلف في السمع . ولو ألقى المرء نظرة على الأطلس وكلّف نفسه النظر بصورة كافية في الحدود التي تفصل بين الثقافات ، فإنه سوف يكتشف أن الإسلام يمتلك حدوداً خارجية أكثر بكثير من أية ديانة أخرى ، وهذا يعود إلى أن البلدان والشعوب الإسلامية تقع محشورة مثل الجبن في الشطيرة بين ثقافات عالمية أخرى ، في حين يشكل البحر حماية لأجزاء كبيرة من أجنحة (الثقافات) الأخرى ، فالثقافة اللاتينية ليس لها سوى حد أرضي واحد مع الاخرين ؛ أي الحدود المكسيكية – الأمريكية . وبكلمات أخرى فإن إحصائية هنتنغتون لا تقول لنا شيئاً لم نكن نعرفه منذ زمن طويل : إن الدول التي تتجاور في حدودها الأرضية تزداد فرص دخولها في نزاعات مشتركة .

مثال ثان : ولكي يدعّم هنتنغتون سيناريو الرعب من التحالف الإسلامي الكونفيوشيوسي ، فإنه يشير إلى مبيعات الأسلحة من الصين وكوريا الشمالية إلى دول إسلامية وفي مقدمتها الباكستان ، وإيران ، والعراق ، وسورية . ويذكّر كذلك بالتعاون بين الصين وإيران في مجال التكنولوجيا النووية [3] . وفي أثناء ذلك يصمت عن المبيعات الغربية – وعلى رأسها الأمريكية – إلى الدول الإسلامية ، والتي لا تشكل مبيعات تلك الدولتين (الصين وكوريا الشمالية) عُشْرها ، فهل يشير ذلك إلى تحالف غربي إسلامي؟ إن الشريك الهام لإيران في مجال التكنولوجيا النووية السلمية اليوم هو روسيا التي تقوم بتجهيز مفاعلين نوويين ، وببناء مفاعلين آخرين ، والتي التزمت بأعداد كبيرة من المشاريع الفردية الأخرى في مجال البحوث ، فهل يعني هذا تحالفاً أرثوذكسياً – إسلامياً ؟ وأبعد من ذلك ، فإن التعاون النووي بين الأرجنتين ودول من العالم الإسلامي منتشر ؛ فقد زوّدت الأرجنتين الجزائر بمفاعل نووي للأبحاث . وركبت مفاعلاً في مصر ، وارتبطت بعقد مماثل مع سوريا . والوقود النووي الأرجنتيني يصدّر للجزائر وإيران . فهل يتهدّدنا حلف «لاتيني – إسلامي» ؟ .

مثال ثالث : وحسب هنتنغتون فإن الدول الغربية قد تحالفت مع كرواتيا الكاثوليكية في الأزمة البوسنية، بينما قدمت الدول الأرثوذكسية مثل روسيا واليونان الدعم للصرب، في حين دعم العالم الإسلامي المسلمين البوسنيين بشكل واضح . ولكن الواقع هو على النحو التالي: في بداية الصراع وقفت ألمانيا (ذات الأغلبية البروتستانتية) والدنمارك البروتستانتية كذلك إلى جانب كرواتيا . بينما وقفت الدول الكاثوليكية ، فرنسا ، وإسبانيا ، وإيطاليا ، وإنجلترا الأنجليكانية مع صربيا . ومع تطور مجرى القتال تغيّرت الميول ، فقد بدأ الغرب تحت ضغط الرأي العام بمساعدة المسلمين البوسنيين ، وفي النهاية تقرر بعد تردد طويل القيام بتدخل عسكري والمغامرة بنشر خمسين ألف جندي لحماية بقية الدولة المتداخلة الثقافات ، والحكم الذاتي الإسلامي . وفي أثناء ذلك اكتفت روسيا بحماية نواة مصالحها الصربية لا أكثر ، وأيّدت في البداية استمرار العقوبات الاقتصادية ضد ما تبقى من يوغسلافيا ، ولم تحلْ دون إجراءات حلف الناتو العقابية .

ولو جرت الحرب على نموذج «صراع الثقافات» فإن الدول الغربية والأرثوذكسية لم تكن لتكتفي فقط بدعم مطالب ميلاسوفيتش وتودجان بتقسيم البوسنة والهرسك بين

كرواتيا وصربيا ، بـل كانت ستطالب بذلك بقوة . وهذا سيكون برهاناً خطير الشأن على فرضية هنتنغتون .

وفي نهاية الأمر نسي هنتنغتون أن يلاحظ أن التقارب اليوناني مع صربيا كان محكوماً بالدرجة الأولى باكتساب حليف ضد مقدونيا الأرثوذكسية كذلك ، وهناك وجدت شهية للإقليم ذي الاسم اليوناني المشابـه – مثلما اشتبهت أثينا . إذن فقد كانت تلك إجابة سلبية لـ «صراع الثقافات» أما الأسوأ فهو رسوب نظرية هنتنغتون في أحكامه المسبقة الملازمة حول توقعاته النهائية للحرب : «في البوسنة خاض المسلمون حرباً دامية مشؤومة مع الصرب الأرثوذكس ، ومارسوا العنف ضد الكروات الكاثوليك[4] » وهنا تنعكس علاقة القاتل – الضحية بشكل كبير . ولكن هنتنغتون عندما يعرض للحرب ، فإن الحقيقة التاريخية تظل منحاة جانباً بسبب الفهم المسبق «للإسلام الدموي» إذن: حذار من «النظرية الكبيرة» فمن يضع نظارات زرقاء لا يمكنه إلاّ أن يرى العالم أزرق، وسوف يعتبره بعد مدّة أزرق فعلاً . وهذا لن يقود إلى تشويه للحقيقة إذا كان المرء ينظر إلى السماء في يوم صافٍ ، ولكن إذا خفض عينيه نحو الأرض فإنه سوف يندفع بناءً على الحواس في تقولات مغلوطة حول لون الأشياء . وهذا ما حدث مع هنتنغتون في « صراع الثقافات» فالنظارات «النظرية» شوهت رؤية واقع شديد العناد[5] .

صورة العالم والحاجة إلى التوجيه

لماذا أصاب الكتاب كل هذا النجاح ؟

ليست الأمثلة الثلاثـة التي جرى اختيارها حالات مفردة . ومـع ذلك – فممّا لا شك فيه – أن هذا السفر الضخم ، فـي نظريته «عن صراع الثقافات» ، قد أثار صدى هائلاً وحظي – إضافة إلى ذلك – بقبول واسع . ذكرت مجلة (Foreign Affairs) ذات الاعتبار الرفيع و لسان حال صفوة السياسة الخارجية الأمريكية أنه لم يسبق لأي إسهام أن أثار من قبل هذا الفيض من التعليقات المنتقدة والمؤيدة .

وفي ألمانيا كانت الاستجابة واسعـة وراج الكتاب رواجاً كبيراً . وأصبح صموئيل هنتنغتـون الضيف الأحب فـي منابـر الحوار والمساجلات ، بـل إن البرلمـان الألماني

(Bundestag) قد استضافه بصفته خبيراً في السياسة الثقافية الخارجية ، والأهمُّ من ذلك أن مفهوم «صراع الثقافات» بات جزءاً من لغتنا السياسية والثقافية ، وهذا صحيح، فقد استطاعت لغتنا أن تطبع تفكيرنا ، مثلما باتت هي محدّدة بعوالمنا الفكرية . وكلما ازداد استخدامنا لمفهومات بدون النظر في خلفياتها أصبحنا من معتنقيها من حيث لا ندري . وهذا الخطر يغدو أكثر تفاقماً كلما ألقى المفهوم شباكه. و «صراع الثقافات» مفهوم ذو استحقاق كوني ، فهو يحتوي على تصور للعالم.

لقد وضعت شارات الخطر ، وأظهرت الأمثلة السابقة ، بشكل كاف أن النظرية التي تقف من وراء المفهوم تعاني عجزاً خطير الشأن ولا شفاء منه في ميزانيتها ، وسيكون من الخطأ أن نبني تفكيرنا وسلوكنا استناداً عليه ، فالفحص الدقيق ضروري . وهذا أيضاً جاء نتيجة الدراسة الدقيقة لردود الفعل المختلفة على المقالة والكتاب ، وفي مقدمتها تلك القادمة من حقل أو حقول التخصص .

ومثلما سبق القول ، فإن الصدى لم يكن – بلا ريب – موافقة بالإجماع بل على العكس، فإن المختصين في الثقافة والخبراء الإقليميين قد برهنوا على ضلالات عديدة للمؤلف. وهاجم المؤرخون وعلماء السياسة النظرية ومفهوماتها[6]. وفي مواجهة هذا النقد المؤسس على براهين يتساءل المرء بجدية عن منبع كل ذلك الإقبال والطلب على هذه النظرية ، وعن سبب شعبيتها . وهذا السؤال يعود بنا إلى الملاحظات الاستهلالية ، وسوف يناقش لاحقاً على حدة ، فإننا نعيش في مرحلة انطلاق عنيف ، في حقبة تحول عالمي لن يترك بقعة صغيرة في الأرض إلاّ سيطالها ، وهذا يشمل الدول الصناعية المتقدمة أيضاً . ومثل هذه الحقب التاريخية تتكرر كثيراً .

رفعت باربار توخمان في دراستها التاريخية «المرآة البعيدة» Barbara Tuchman أمامنا صورة القرن الرابع عشر الذي تفككت فيه الروابط الإقطاعية ، وأزاح الاقتصاد النقدي موارد العيش الاقتصادية ، وأخذ كل شيء في الحركة ، فسادت أجواء نهاية الزمن ، والمذهبية ، واصطبغت الحقبة باضطهاد اليهود [7] . وفي القرن السادس عشر اتسعت التجارة على شكل قفزات كبيرة ، واكتشف الفلكيون أن الأرض ليست مركز الكون ، وهزّ الإصلاح البروتستانتي كل الثوابت الاجتماعية . وأحدث القرن التاسع عشر – وهو قريب منا بشكل جوهري – انقلاباً تاماً في المجتمعات الغربية من خلال

التصنيع والتمدين. لقد أفرزت حقبة الاصلاح البروتستانتي ومعارضة الإصلاح البروتستانتي أصولية مسيحية في كلا المذهبين ، وأفرزت الثورة الصناعية القومية والعنصرية .

واليوم يتغير العالم تحت شعار «العولمة» [8] ، وهو مفهوم نميّز بواسطته سلسلة من العمليات المتوازية ، ومن ضمنها موكب الانتصار النهائي لاقتصاد السوق الرأسمالي . أما الحواجز التي كانت قائمة حتى وقت قصير في شكل اقتصاد الدولة للعالم الشيوعي، وحماية الاقتصاد والوطني ونظام التدخل الذي كان سائداً في القسم الأكبر من العالم الثالث ، فقد تمت إزالتها. ووقعت أنماط الاقتصاد التقليدية – بما في ذلك المصانع الحكومية الكبيرة – في الخسارة ، هذا إذا لم تكن قد انتهت فعلاً . وتغيّرت جذرياً تلك الطرق التي كان ملايين البشر يدبرون بها أمور معيشتهم ، وتضاعفت في الوقت نفسه سرعة تدفق الرساميل العالمية مرات عديدة ، وأصبح التحول في الشروط الاقتصادية من خلال ذلك أكثر قدرة بصورة جوهرية على الجريان عما كان عليه من قبل . أما كيف يمكن أن تتبدل الأحوال بشكل جارف فقد اختبرت هذا سنة 1997 الدول الآسيوية التي كانت قبل ذلك ناجحة نجاحاً باهراً . لقد أصبح من النادر ضمان الأمن الوظيفي ونمط الحياة المعتاد . وأدت المواصلات العالمية ، والاتصالات الكونية عبر الوسائط الإلكترونية ، والهجرة بعيدة المدى ، إلى تماس نظم القيم بشكل أكثر تكرراً وكثافة ، وغدت صور الحياة الموروثة والممارسات اليومية البدهية موضع تساؤل باستمرار .

يرى بعض المراقبين في إزالة الحدود عن المناطق التي كان النظر يحيط بها من قبل ، وبالتحديد الدول القومية ومجتمعاتها أمراً جديداً نوعياً ويشبه أن يكون حداثة ثانية تختلف جوهرياً عن الحداثة الأولى [9] وآخرون – ومن بينهم أنا أيضاً – يرون في العولمة النتيجة المنطقية المترتبة على ما أتى به قبل ذلك انطلاق العصر الحديث من العلوم الطبيعية – التكنولوجية ومن اقتصاد السوق الرأسمالي[10]. وكلتا وجهتي النظر تتفقان على أن النتائج السياسية والاجتماعية الناجمة عن هذا التحول هي نتائج جبارة ، وأن الالتفاف على فقدان الأمن والتحدي اللذين جلبهما هذا التحول ليس أمراً ميسوراً ، فإنجاز استقلالية الواجبات الحياتية الذاتية يغدو أكثر صعوبة حينما تكون الهوية ، في الوقت نفسه ، عرضة للتأرجح ، وتكون الأسس المادية للحياة موضعاً للتساؤل[11]. وفي

مثل هذا الوضع يصبح من المنطقي البحث عن توجيهات جديدة تكون من السهولة بحيث يهتدي بها المرء في هذا العالم الخطر غير القابل للفهم . وأصبحت الخرائط ، ومعايير القيم ، والإرشادات التجارية مطلوبة ، وهذا الطلب يحققه كتاب هنتنغتون بصورة تقترب من الكمال ، فهذا النموذج السهل لصورة العالم الذي يقدمه يتخفى وراء كواليس شائقة محدّدة بسمت العلماء ، والغوص العميق في صندوق التاريخ وفلسفة الثقافة ، وتقديم تفاصيل عديدة من جميع أنحاء العالم عن ظهر قلب ، تجعل هذا النموذج الذي ينتظم فيه كل ذلك وخاصة لدى رجل الشارع - يبدو قابلاً للتصديق وذائع الصيت . أما الهنات الكثيرة التي ذكر بعضها سابقاً على سبيل التمثيل ، فلن تجري ملاحظتها أو أنها سوف تنحّى جانباً ، فالحاجة التي يستجيب لها الطرح حقيقية وجدية ، وهنا يكمن إنجاز «صراع الثقافات» وخطره الشديد في الوقت نفسه .

2- هل نحن بحاجة إلى نظرية عالمية سهلة ؟

إن «صراع الثقافات» هو إحدى ثمار العلم الأمريكي من العلاقات الدولية ، فكثير من العلماء الأمريكيين يتبعون مثالاً موهوماً يقف على أسرار العلم الطبيعي ، ومن افتراضات أساسية قليلة يتم اشتقاق شبكة من العقائد النظرية التي يحدد محتواها بدقة أنها يمكن اختبارها على الواقع ، وهذه الاختبارات ينبغي أن تؤكد النظريات مؤقتاً أو تنقضها ، وجميع الإثباتات لا يمكن إلاّ أن تكون مؤقتة فقط ولا تغلق الباب أمام تجارب مستقبلية يمكن أن تنقض النظرية . وهذا يتطلب من العلماء والعالمات أمراً صعباً إذ عليهم أن يبذلوا كل الجهود في سبيل دحض فرضياتهم الخاصة ، والنظرية التي لا يستطيع عدد كبير من المحاولات نقضها تعد نظرية منيعة جدا . هكذا تقطرت «العقلانية النقدية» وفي مقدمتها نظرية العلم التي طوّرها كارل بوبر Karl. R. Pooper من تجارب العلم الطبيعي[12] .

وبناء على ذلك ، فإن النظرية المثالية هي تلك التي تبنى على أقل عدد من الافتراضات الأساسية ، ولكنها تقدم أكبر تفسير ممكن ، وفي تسابق النظريات سوف تفوز بالمكانة الأولى تلك النظرية التي تخرج بالمحتوى التفسيري نفسه باستخدام افتراضات أقل ، فالنظرية يجب أن تكون «مقتصدة» . وفضيلة «التوفير» النظري هذه

حملت فـي التاريخ اسم « موسيّ حلاقة».

أوكهام «نسبة إلى الفيلسوف الكبير من الاتجاه المدرسي المتأخر ويليام فون أوكهام» Wiliam von Ockham أحـد المرهصين بالعلم الحديث ، الذي أقام له أمبرتو إيكو Umberto Eco وسين كونري Sean Connery نصباً في «اسم الوردة»، ولسوء الحظ ، فإن كثيراً من العلماء الأمريكيين يأخذون فضيلة «الاقتصاد» هذه حرفياً ، فهم لا يزيلون فقط ما هو فائض في النظرية بل ، وللأسف ، يزيلون كثيراً من التأملات الضرورية للفهم أيضاً .

وفي هذه النظريات والنماذج لا يتم الإلمام بالتعقيد المتزايد للعالم ، بل يجري التقليل منه بشكل كبير لدرجة أن كثيراً من المتغيرات والعوامل الهامة ذات الأثر الحاسم في الأحداث السياسية للعالم يتم استبعادها من مجال النظر .

والمثال الأكثر سطوعاً على هذه الممارسة هو «الواقعية» التي ما تزال الآن كما كانت في السـابـق نـظريـة الـعـلاقـات الـدوليـة الأكثر شعبية ، فهي الإرهاص بنظرية «صراع الثقافات» ومبدأ انطلاقها . والواقعية تفسّر الحدث الدولي انطلاقاً من فوضى النظام العالمي الذي يجري فيه سباق للقوة بين الدول القومية . ونظراً لعدم وجود محكّمين في هذا السباق لا يبقى أمام الدول من أجل ضمان بقائها في هذا المحيط الموحش سوى الاعتماد على نفسها ، وفي سبيل هذا الهدف تتجمع أدوات القوة وتتضاعف : والقوة العسكرية هي الأكثر أهمية هاهنا ، وأحياناً تتحالف هذه الدول مع دول أخرى تتهددها المخاطر ذاتها ، فتتعاون فيما بينها من حين لآخر ، وتنشـأ بينهما علاقات تجارية ، وتتفاوض على معاهدات من أجل مضاعفة مصادر قوتها مـن خلال ذلك . ومثل هذا التعاون أمر نادر ومؤقت فقط ، فالخطر هو : أنّ المكاسب التي يأتي بها التعاون يمكن أن توزع بحصص غير متساوية ، ولأن هـذه المكاسب هي التي تمثل مصادر القوة فإن كل قسمة غير متساوية تشكل خطراً بالنسبـة للطرف المغبون : والرابح يمكن أن يكون منافساً مستقبلياً يكرس امتيازاته الاقتصادية الحالية لصالح التفوق العسكري فـي المواجهة التالية . وكذلك ، فإن التحالفات تصمد فقط ما دامت حالة التهديد قائمة ، وحليف اليوم هو عدو الغد .

«الواقعيون» يفسّرون الأحداث الدولية جميعها بهذا النموذج البسيط ، وجميع الدول (في نظرهم) تتبع هذا المثال السلوكي سواء كانت أنظمة ديمقراطية أو استبدادية أو شمولية ، وسواء كانت دول رفاه أو أنظمة حزبيّة متقشفة ، والاختلاف فيما بينها هو في مصادر قوتها فقط .

وأشكال النظام الدولي ، أي تراتبيّاته وأقطابه تتكون من كيفية توزيع هذه المصادر بين الدول ، وتاريخ العالم يتطور بناء على النموذج التالي : يختل توازن قائم بأن يتزحزح توزيع مصادر القوة فتصبح بعض الدول تبعاً لذلك أقوى ، بينما يصبح بعضها الآخر أضعف ، فتتشكل أحلاف جديدة عليها أن توازن هذا الاختلال ، وعندما تتقطع جميع الحبال تنشب حرب لتعديل هذا الاختلال في التوازن [13] .

إن هذه النظرية تتجاهل السياسة الداخلية والفروق الإقليمية ، والمنظمات الدولية ، فكل ذلك يسقط ضحية لـ «موسى حلاقة أوكهام» [14] . وهنا يبرز فرق حاسم بين هؤلاء المنظرين والعقلانيين النقديين وأصحاب نظرية العلوم الطبيعية الذين عمموا مبادئ العلوم الطبيعية ومعاييرها ، صحيح أن المنظرين الكبار في الولايات المتحدة الأمريكية ابتداء من الواقعيين الجدد حتى هنتنغتون قد تفاعلوا بنشاط مع «موسى حلاقة أوكهام» ولكنهم أقبلوا بجدية أقل على المتطلبات العالية للنقديين العقلانيين فيما يتعلق بالاختبارات الإمبيريقية . وبدلاً من الجهود شبه الحيادية في دحض فرضياتهم الخاصة ، اتبعوا هم سلوك المحامين : إذ يجمعون الأدلة المادية الملائمة لصالح موكليهم ، ويشيحون النظر بشكل كبير عن القرائن المضادة المزعجة لهم . وبهذا يظلّ التطور النظري خالياً من تحليلات توماس كون Thomas Khun عن التقدم الذي حصل من خلال «الثورات العلمية» [15] . وحسب «كون» ، فإن رؤية العالم – أي النماذج – تدخل في حلقة مفرغة عندما تتراكم بشكل ملحوظ نتائج المعرفة الإمبيريقية التي تبدو بدهياتها متناقضة، ومن ثم يتجاهل العلماء شارة التحذير هذه ويحاولون من ثم أن يلائموا بين النتائج الجديدة وما هو متداول ، وأول شيء يفعله هؤلاء العلماء هو أنهم يطورون فرضيات مساعدة عليها أن تلائم النماذج السائدة ، وأن تقيم جسراً بينها وبين التجارب

والمعارف غير الملائمة . وكلما كانت جسور الحمير* (Eselsbruecke) هذه ضرورية أكثر ، صارت النظرية أقل دقّة . والفرق بين مثل هذه الأبنية النظرية المستندة إلى افتراضات مساعدة ونموذج «النظريات المقتصدة» يدفع في النهاية بعقول جسوره لتغيير الفرضيات الأساسية ، ولمحاولة تفسير المعلومات المخالفة على أساس جديد، وحيثما ينجح هذا الإقناع يتغيّر النموذج . وحسب تصور هذا الاتجاه العلمي ، فإن دقة اختبارات النظرية في الممارسة هو أساس التقدم العلمي ، وحيثما يعطل ذلك ينعدم التقدم ، وهذا ما يشكل الحل الأمثل في نهاية الأمر لاتباع النموذج القديم . وبذلك يحصن الوضع النظري نفسه ضد كل إمكانية للتصحيح ، وهذا خطر في المقام الأول لأن منظري علم الاجتماع يدعون أنهم يزودون الممارسة السياسية بدفعات ونصائح مساعدة.

والربط بين موسى حلاقة لا يرحم و «اختبارات» إمبيريقية موجّهة ومتصفة بالغفلة والانحياز يقود تلقائياً إلى نظريات معقدة لا يمكن تتبع خللها أو تصحيحه ، فما هو غير متضمن في النظرية لن يتم السؤال عنه ، وما يناقضها – أو ما يدحضها حسب مفهوم بوبر – يجري حذفه ، ولا يبقى بعد ذلك إذن سوى طرح خشن مدشن أكاديمياً . إنّ أي تطبيق سياسي يستمد توجيهاته من مثل هذه النماذج سيكون مصدراً للخلاف ، وخطراً، وناقصاً ، وفي أسوأ الحالات كارثياً .

أجل ، إن التبسيط البالغ يناسب حاجة جمهور متوسط إلى حقائق وتأويلات مبسّطة يمكن مضغها وهضمها تماماً . وفي الولايات المتحدة بالذات فإن الهيئة الأكاديمية ، وخاصة قمتها التي تمثلها ، تضع عينها دائماً على سوق الكتب الأكثر مبيعاً وعلى برامج المقابلات التلفزيونية (Talk Shows) التي تدفع بسخاء . أما الطروحات المعقدة التي تتناول بالشرح الصحيح ، ولكن الصعب ، التناقض والمصادفة والتنوع والمناطق الأخلاقية الملتبسة في السياسة الدولية ، فإنها ستكون عسيرة على هذا المنحنى المتوسط،

* تعبير يقصد به الطريق الملتوية غير المباشرة التي توصل إلى الهدف المنشود ، وأصل هذا التعبير أن الحمير ترفض بعناد عبور أي حاجز مائي مهما كان صغيراً ، فكان الناس يبنون جسوراً من أجل أن تصل هذه الدواب بما عليها من حمولة إلى المكان المقصود . – المترجم.

إن موسى حلاقة أوكهام قد تحولت من حيث لا تدري من كونها أداة علمية صارمة إلى قطعة من عدة يدوية يتم بواسطتها قص خيالات ظلال الصور الجانبية من أجل قاعات مجد الشخصيات الأكثر أهمية (VIPs).

«نحن» ضد «هم»

النموذج الأساسي لنظرية بالغة التبسيط

تتبع النظريات المبسطة في العادة نموذجاً سهلاً يمكن وصفه بأنه علم سياسة «مانوي». والمانويون وهم أتباع أحد مذاهب العصور القديمة الأخيرة يقسمون العالم إلى قطبين متقابلين، والصراع بين هذين القطبين : النور والظلام ، يحدد الأحداث العالمية . ومن خلال الانحياز ينشأ التعارض بين « نحن» ضد « هم » . وقد أحضر كارل شميدت (Karl Schmitt) هذا الوضع بشكل لا يجارى إلى السياسة ، وهو شخصية متفوقة في تاريخ علم السياسة الألماني ، وصف بأنه قانوني التاج للاشتراكية الوطنية (النازية) لأنه وضع تبريراً أكاديمياً لدولة الهيمنة . يرى شميدت أن جوهر السياسة يكمن في التمييز بين الصديق والعدو ، والبلوغ بهذا التمييز حتى مداه الأقصى ، وشحذ الأدوات السياسية من أجل الحرب المحتومة مع العدو هو واجب السياسي في الداخل والخارج . ويعلّق شميدت على دولة القيادة أمر الخروج بسلام من حرب الوجود هذه لأنها من يستطيع فقط المحافظة على تماسك تراتبية شؤون الدولة[16] .

وكذلك ، فإن الماركسية – اللينينيّة قد استخدمت نموذج «نحن» ضد «هم» أولاً في شكل صراع للطبقات يحتمّه التعاقب الديالكتيكي لحركات التاريخ وفيه تقوّض الطبقات المسحوقة البناء القديم ، ومن الأنقاض تنهض البنية الاجتماعية التالية التي تنقسم في كل مرّة إلى طبقات متناحرة ، ومن خلال هذا التناحر فيما بينها يدفع الصراع التقدم التاريخي نحو الأمام . وفكرة الديالكتيك هذه استمدها الماركسيون اللينينيون من الفيلسوف هيغل الذي كان يفهم التاريخ على أنه تاريخ العقل ، وفي نظره أن المرحلة العالمية من التطور هي توليف من التناقضات السابقة . وعلى العكس من ذلك وُضع المناضلون الطبقيون الماركسيون الستالينيون من أجل سحق العدو . الانتصار الشامل للبروليتاريا يقود البشرية إلى مراقي الشيوعية بعد أن يقضي على البرجوازية نهائياً ، وبذلك يحصل التقدم الحقيقي . ومن مذابح النبلاء الروس مروراً بتصفية «الكولاك

كطبقة» وصولاً إلى غابة كاتين◆(Katyn) حيث سقطت طليعة ضباط الجيش الوطني البولندي برصاص القيادة التنفيذية السوفيتية . وقد كان نزاع الشرق – الغرب من وجهة نظر الستالينيين كذلك حرباً بين النور والظلام يجب أن تنتهي بانتصار الشيوعية حتى لو اقتضى الأمر خوضها بالأسلحة الذرية [17] .

«تقديس السهولة»

«نحن» ضد « هم » في التاريخ الأمريكي:

قياساً إلى الممارسات الدموية للتبسيطيين المروّعين ، تبدو الولايات المتحدة الأمريكية ، كقوة عالمية ، حتى الأن أكثر كرماً . والحقيقة أن التاريخ العالمي لم ينتج إلى هذه اللحظة «سيطرة » تتصّرف بشكل عطوف نسبياً وبمسؤولية كاملة تجاه الضعفاء . وهذا ما يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار عند انتقاد السياسة الأمريكية الذي يتبدى في مناطق كثيرة من الرأي العام الألماني ، ومع ذلك فإن المانوية تضرب بجذورها عميقاً في الثقافة السياسية الأمريكية وفي تاريخها . لقد وضع مؤسسو الولايات المتحدة وعيهم الجماعي مقابل أوروبا المفتقرة للتسامح ، والرجعية ، والملكية ، والتي مزقها الاضطهاد الديني والحروب الداخلية ، باعتبار أن أمريكا هي «القدس الجديدة» في وسط عالم من الأشرار . مستوطنون ضد سكان أصليين . دول الشمال ضد دول الجنوب . أمريكا الحرة ضد القوى الاستعمارية الرجعية . هكذا كانت المحطات التي طبعت الوعي الجماعي للتاريخ الأمريكي بطابعها وفيها تجلى مبدأ « We Against them » باستمرار . في بداية الأمر كان على كل القوى أن تصب في مواجهة القيصر الألماني ، ثم ضد نسل الشر هتلر ألمانيا النازية ، وتوجو اليابان الإمبريالية . وهذا أفضى إلى تنامي الدور القيادي العالمي للأمريكيين الذين نظروا دائماً إلى واجبهم التاريخي بأنه حماية «الخير» – الديمقراطية – حقوق الإنسان ، من «الشر» .

نظرية الحرب الباردة :

عندما بدأ النزاع بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي ، كان من المنطقي أن يتحول « العم جو »◆ من حليف للحرب إلى الديكتاتور الأحمر وخليفة هتلر ، ومع اندلاع

◆ غابة في بولندا جرى فيها إبادة حوالي (1100) ضابط من الجيش البولندي عام 1940 .

◆ المقصود جوزيف ستالي – المترجم.

الحرب الباردة تبخر بسهولة الانجاز عالي الدقة الذي طوّره في عامي 1946 و 1947 الدبلوماسي والمؤرخ جورج كينان (George Kennan) بشأن سياسة تحجيم الاتحاد السوفييتي . وحيث اقترح كينان تضافراً معقداً من الأدوات السياسية والاقتصادية ، صارت بسرعة أداة سياسية للقوة العسكرية . وبذلك تأسست نظرية الحرب الباردة على سياسة صد تقودها الاستراتيجية العسكرية [18] . وهذه النظرية تشكل القدوة لهنتنغتون ، فهي «خريطة» واضحة للسياسة الدولية تقدم التوجيه والإرشاد للطريق الممتد .

كيف بدت هذه النظرية ؟ لقد انقسم العالم انطلاقاً منها إلى معسكرين : « العالم الحر » بقيادة الولايات المتحدة ، والكتلة الشيوعية التي يسيطر عليها الاتحاد السوفييتي وقد انتظم ما تبقى من العالم في هذا النزاع الثنائي . أما الحكومات سليمة النية في «العالم الثالث» التي اتخذت اجراءات تأميم ضد المشاريع متعددة الجنسيات ، والحركات المناهضة للاستعمار ، والأحزاب الاشتراكية ، فقد صدر الحكم عليها جميعاً بأنها طابور خامس ، أو أنها الأحمق النافع للاتحاد السوفييتي . وفي مقابل ذلك ، فإن الديكتاتوريين الذين عرفوا بعدائهم المتصّلب للشيوعية أمثال فرانكو في إسبانيا ، وماركوس في الفيلبين ، فقد اعتبروا حلفاء أوفياء . وفيما يتعلق بدول عدم الانحياز التي جهدت في المناورة بين القوتين العظميين فإن سياسة الولايات المتحدة لم تبد أي تفهم تجاهها . وفي أحوال متطرفة فإن المعارضة الأمريكية الداخلية ، من اليسار الليبرالي بين أوساط مواطني الولايات المتحدة الذين أظهروا أي شكل من التعاطف مع الشيوعيين في بداية الخمسينات إبان حقبة مكارثي (Mc Carthy) كانت متهمة وعرضة للاضطهاد السياسي . وقد شمل ذلك صفاً طويلاً امتد من روبرت أوبنهايمر (Robert Oppenheimer) «أبو القنبلة الذرية» حتى همفري بوغارت (Bogart Humfry).

والمنظمات الدولية خضعت أيضاً لنموذج التقييم هذا ، فهكذا نظرت الولايات المتحدة الأمريكية للأمم المتحدة بوصفها أداة مفيدة ما دام الغرب والدول القريبة منه من العالم الثالث (وفي مقدمتها دول أمريكا اللاتينية) يحصلون على الأغلبية . وبرهن هذا النفع على نفسه بالدرجة الأولى في حرب كوريا التي استطاعت الولايات المتحدة الأمريكية وحلفاؤها خوضها تحت راية الأمم المتحدة . وبعد ذلك ، هيأت موجة إزالة

الاستعمار في الخمسينات والستينات لدول عدم الانحياز أن تكون أكثرية في الجمعية العمومية للأمم المتحدة ، وحصل بشكل متكرر توافق في التصويت بينها وبين المعسكر الاشتراكي ، وحالاً باتت الأمم المتحدة ملعباً للخصم السياسي الدولي ، فهبطت مكانتها بشكل جارف في نظر الولايات المتحدة الأمريكية .

لقد وجد في الولايات المتحدة الأمريكية دائماً عدد كبير من المحللين المتفوقين القادرين بلا ريب على فهم السياسة العالمية في تعقيداتها ، وعلى جعلها مفهومة للآخرين . ولكنْ صحيح أيضاً في الوقت نفسه أن التبسيط الثنائي ، أي التفكير من خلال نموذج « نحن ضد هم» (We Against them) ، الخير ضد الشر ، يصل تأثيره حتى أعلى مستويات الدوائر السياسية . وكثيراً ما استخدم أحد أكثر الرؤساء الأمريكيين شعبية وهو رونالد ريغان تعبير « مملكة الشر » في وصف الاتحاد السوفييتي. ولأن تبسيط السياسة الخارجية يبدو جذاباً هكذا للطليعة السياسية فإنه لا يتعلق في نهاية الأمر بخصوصية الثقافة السياسية والنظام السياسي في الولايات المتحدة الأمريكية . إنه موجه نحو «الداخل» ، نحو المجال الهائل لبلد يمتد على اتساع قارة كاملة . فالاهتمام بالعالم الخارجي محدود وكذلك المعرفة به أيضاً . ويجب أن يؤخذ التيار السياسي للانعزالية بجدية ، فإذا أراد أحد الرؤساء تعبئة الموارد الهائلة للدخول في حرب عالمية شعواء ضد خصم سياسي دولي ، أو من أجل دور قيادي في عالم يفتقر إلى القيادة ، فإن ذلك يتطلب من السياسة الأمريكية الخارجية والأمنية ما اضطرت دائماً لإنجازه ضد إرادتها ، وهكذا يتوجب تخطي الحواجز الانعزالية ، إذْ يجب أن يوضح للمزارع في أيوا Iowa ولمربي الماشية في ويمنغ Wyoming وعامل النفط في تكساس ، والسكرتيرة في شيكاغو ، لماذا يتوجب إنفاق نقود ضرائبهم على اهتمامات خارجية بدلاً من الاهتمامات الداخلية ، ولماذا يتوجب أن يخاطر جنود أمريكيون بأرواحهم في بلاد نائية لا يعرف أغلب المواطنين عنها شيئاً كثيراً ، بل إنهم يجهلون غالباً أين تقع . ومهمة الإقناع الصعبة هذه يمكن التغلب عليها فقط من خلال تبسيطات فظة ، من مثل ضرورة التصدي لعدو خطر شرير صعب المراس ، أو وجوب التصارع مع « ملك الخواتم»✦ . ومثل ذلك ينتشر

✦ كناية عن محاربة قوة شريرة ، والإشارة هنا إلى رواية «ملك الخواتم» (The Lord of Rings) للكاتب الإنجليزي تولكين (J.R.R.T) المترجم.

بين الجمهور الأمريكي محدثاً أكبر الأثر ، فلا عجب إذن في أن يتبع البناء النظري لعلم العلاقات الدولية في الولايات المتحدة غالباً « تقديس السهولة » عندما تظهر النظريات هذه البنية المانوية للأقطاب المتنافرة ، وعندما تجد مثل هذه النظريات هذا التأييد في أوساط الصفوة السياسية .

الثمن الباهظ للنظريات السهلة

لقد كانت نظرية الحرب الباردة صحيحة وناجحة ، وربح الغرب الحرب ، هذا ما يقوله أتباع هذه النظرية ، ولكن في خضم مغناة الظفر في السنوات الأولى من التسعينات جرى التغاضي عن أن هذا النصر قد كلف ثمناً باهظاً ، وأن كثيراً من ضحاياه سقطوا بدون ضرورة ونتيجة للتبسيط الشديد لنظرية الحرب الباردة ، وآثار هذا الخطأ ما زلنا نلمسها حتى اليوم[19] :

أولاً : نظرت الولايات المتحدة إلى الشيوعية بوصفها كتلة مغلقة ولهذا لم تر في الثورة الصينية سوى تنامٍ لقوة ستالين ، وبقيت المكونات القومية لهذا المركّب مستغلقة عليها، ولذلك فقد اتبعت ضد الصين التشكيل الأكثر صلابة لسياسة الصَّد . بل إن واشنطن قد هددت في أثناء حرب كوريا وأزمة ممر تايوان باستخدام الأسلحة النووية ، وهذا ما أصاب جيلين صينيين بعدوى عميقة من عدم الثقة بالولايات المتحدة وبالغرب عموماً وظلّ هذا الانطباع مؤثراً بقوة على تفكير النخبة الصينية بتوازن القوى وسباق القوى العظمى في فترة التسعينات . وهذا يجعل من الصعب اليوم تنظيم العلاقات في آسيا بصورة سلمية . كما أنّ الولايات المتحدة لم تفهم ولم تقبل حياد الهند وسعيها نحو علاقات جيدة مع الاتحاد السوفييتي ، وقد أثقل ذلك علاقاتها بالعملاق الثاني في آسيا حتى اليوم[20] .

ثانياً : ولأن الحكومة الأمريكية رأت في الاتحاد السوفييتي كتلة موحدة صماء ، فقد أساءت فهم مساعي خورتشوف الإصلاحية في فصل أسلاك التوصيلات الصعبة التي كان القائد السوفييتي يدفع بها مع حلفه السياسي الداخلي ضد الستالينيين . لقد كان خورتشوف معنياً بشكل أساسي بتقليص ميزانية التسلح وبجعل الجيش تحت السيطرة، إلا أن هذا سقط من جراء نظام تفكير سياسة أمريكا تجاه الشرق . وبإدراك أكثر رحابة

كان من الممكن أن يتوقف التوتر في وقت أبكر ، وأن يتم تجنب سباق التسلح الذي جرى في الستينات والسبعينات . وفي تسديد هذه الفاتورة ساهم أيضاً – ضمن أشياء آخرى – مواطنو جمهورية ألمانيا الديمقراطية الذين ظلت حريتهم بعد بناء الجدار مضغوطة تحت سقف الخمسينات [21].

ثالثاً : ولأن حركات التحرر الوطنية ارتبطت بشكل آلي بمعسكر موسكو فقد أساءت الحكومة الأمريكية بعمق فهم شخصية حرب فيتنام ، وبدل النظر إليها بوصفها حرباً توحيدية وطنية ما بعد كولونيالية لم تر فيها سوى وكيل للمنافس في العمل . وهذا الضلال الأساسي أوقع واشنطن في تدخل عسكري دموي وفاشل ولا ضرورة له. وكذلك فإن «عامل حجارة الدومينو» الذي تنبأت به النظرية لم يحصل : فدول جنوب شرق آسيا لم تقع إحداها تلو الآخر ضحية للشيوعية ، بل على العكس ، إذ تعد تلك الدول– على الرغم من الأزمة الراهنة من الدول الرأسمالية الأكثر نجاحاً في العالم الثالث ، وبدأت فيتنام تتخلّى في أثناء ذلك عن الشيوعية ، وتبذل الجهد في محاولة الالتحاق بجيرانها على طريق تطوير اقتصاد السوق [22].

خلاصة :

كان ثمن النجاح المزعوم لنظرية الحرب الباردة مرتفعاً جداً بسبب أخطائها ، وعلاوة على ذلك فإن إرجاع الفضل إليها في الانتصار على الشيوعية هو أسطورة . لقد طورت سياسة إزالة التوتر في بداية السبعينات فهماً مختلفاً ودقيقاً للوضع السياسي الدولي – وبعد ذلك فقط استطاعت الولايات المتحدة أن تنتهج سياسة خاصة نحو الصين ، وأن تنحي التحجيم العسكري ، ومراقبة التسلّح والتعاون الاقتصادي جانباً ، وأن تعامل الدول التي كانت مجبرة على التحالف مع الاتحاد السوفييتي بشكل مختلف . لقد عمقت تأثيرات سياسة إزالة التوتر الصدوع في المجتمعات الاشتراكية وفي صفوف الصفوة الحزبية ، وجعلت ظاهرة غورباتشوف ممكنة أخيراً بعد قصة «الحرب الباردة الثانية» . وهذا لم يتم بفضل التبسيط الخاص بنظرية الحرب الباردة .

« إذا لم يكن حضارات – فماذا إذن ؟» يسأل هنتنغتون ، وحين يواجهه المرء بالمعرفة العلمية المحنكة التي تناقض نظريته ، فإنه سيقر صراحة بعدم وجود طرح يمكنه تفسير

كل شيء . ولكن أين يوجد البديل لطرحه الذي يتعهد بأن يفسّر العالم بهـذا التبسيط المجرد من السلاح أو بصورة أفضل ؟ [23] غير أن هذا الردّ لا يمس جوهر المسألة، فكون النظرية لاتستطيع تفسير «كل شيء» هو أمر تافه . ولكن نظرية تتجاهل جوانب كبيرة مـن الوقائع السياسية الدولية ، أو تصفها بشكل مغلوط ، أو تقدم تنبؤات خاطئة ، هي نظرية غيـر مؤهلة لدخول السباق ، ولذلك فمـن العبث البحث عن بديل سهل فهذا لا وجود له ، ولا ضرورة أساساً للبحث عنه ، لأن العالم يمتلك جدولاً كبيراً من النظريات الشبيهة بـ «نحن» ضد « هم» أو نموذج هنتنغتون : «الغرب ضد بقيـة (العالم) (The West against the Rest) ـ ومــن ذلك : الأصولية ، الداروينية الاجتماعية ، الماركسيـة – اللينينيـة ، الواقعية .. إلخ ، التي تمارس جميعها فضيلة «التوفير» على حساب الحقيقة ، إنها مبسطة ومغلوطة ، وتطبيقها يبدأ ظاهرياً بمبادئ مقنعة حصيفة ، وينتهي بتسابق التسلح والحرب والمجازر : إننا لسنا بحاجة إلى مثل هذا النوع من النظريات .

– ما الذي ينبغي على نظريةٍ ما، أن تقدمه للسياسة الدولية ؟

إذا وقع موسى حلاقة أوكهام في يد حلاق جاهل ، فإن ذلك يهدد بأن تفلت منه ضربات قد تسبب جروحاً خطرة على الحياة – أو عند تطبيق رؤية هونتنغتون الخاصة – فإن الخريطة المبسطة تكون نافعة فقط إذا كانت مساحة الأرض التي تصورها مما تحيط بها الرؤية ، وأي متسلق للجبال يعرف أنه في الأراضي الوعرة ذات الانحدارات الشديدة الخالية مـن الممرات لا يصلح سوى خرائط ذات مقياس رسم 1 : 25000 ، أما المقاييس غير الدقيقة فإنها تفضي إلى حواجز صخرية صماء أو في أسوأ الأحوال – إلى الهاوية مباشرة : وذلك لا يختلف في السياسة الدولية بأي حال من الأحوال .

ينبغي على النظريـة أن تكون متناسبـة مع الواقع الذي تصفه وتفسره ، وهذا لا يعني بتاتا أن عليها أن تصور كل جزئية من الواقع فذلك سيكون انعكاساً في مرآة ، ولكن على المرء أن يطالب بـأن تأخذ النظرية بعين الاعتبار جميع العوامل والمتغيرات التي تؤثر في العمليات الهامة فـي السياسة العالميـة ، وهذا لن يتأتى إذا جرى تقليص العالم إلى مقاس قطعي واحد فقط [24] .

يجب أن نتوقع أن تكون سيرورات «العولمة» ورسملة الاقتصاد الشعبي على امتداد العالم ، والاعتماد المتبادل في النظام البيئي ، واتساع التدفق الاتصالي الذي يتخطى الحدود ، مشمولة في ذلك . ويحق لنا أيضاً أن نطلب بأن يتم تقدير المنظمات السياسية ، أي الدول ومنظماتها العالمية . وأن يتسع صف اللاعبين ليشمل الوحدات غير الحكومية مثل المشاريع والمنظمات ـ غير الحكومية على سبيل المثال ، وأخيراً يجب أن تحصل العوامل التاريخية ونظم القيم المشروطة ثقافياً على حقها (من الاعتبار)[25].

يجب أن تأخذ نظرية العلاقات الدولية في حسبانها واقع أن أهم حقيقة في عالمنا الراهن أي «تزامن اللامتزامن» قد استدعتها السيرورة العنيفة للعولمة ، والتبسيط والتوفير ليسا حجر الفلاسفة لتحليل السياسة الدولية حتى لو انتجا سلعة رائجة لمجتمع وسائل الإعلام أو الثقافة السياسية للولايات المتحدة الأمريكية ، وهذا سذاجة أكثر منه غير مناسب ، فعالم مركب يواجهنا بتحديات بالغة الصعوبة بحاجة أيضاً إلى رؤية مركبة.

❋ ❋ ❋

1- dieter Senghaas, Die fixe Idee vom Kampf der Kulturen, in : Blatter fur deutsche und internationale politik, Heft 2/1997, S. 215 - 221.
2- Samuel Huntingtion, Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilzations. Die Neugestltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, Munchen / Eien 1996,S.420.
3- Huntington, Der Kampf de Kuturen, S.387ff.
4- Huntington, Der Kampf der Kulturen, S. 416.
5- Auch Dierer Senghaas notiert, darb Huntingtion seine Auffassuilg (dem emperschen Material oktroyiet) . Senghaas, Die fixe Idee vom Kampf der Kulturen, in : Blattr fur dutsche und internationale politik, Heft 2/1997,S.215-221.
6- هنا بعض المختارات فقط Richard E. Rubinstein/ Jarle Cracker, Challenging Huntingtion, in: Foreign Affairs, Jg, 72 , Nr.4, Sept. /Okt. 1993, S2-9, Steven Chan, Too Neat and under- Thought a World Order. hun- tington and Civilizations in: Millenium, Jg.26. Nr. L, 1997, S. 137-140: Christoph Bertram, auf der Suche nach dem neuen Feind, in : Die Zeit, 6.12. 1996, S. 3; Gregor Schollgen, ebd, 8. 18, sowie arnulf Barings Sam- melbesprechung in der Frankfuter Allgemeinen Zeitung Vom 28 - 8 - 1997.
7- Barbara Tuchman, Der ferne Spiegel. Das dramaische vierzehnte Jahrhundert, munchen 1982.
8- Lothar Brock / Mathias Albert, Entgrenzung der Staatenwelt, Zur Analyse weltgesellschaftlicher Entwickhugstendenzen, in : Zeitschrift fur Internationale Beziehungen, 2. Jg, Heft 2/Dez. 1995, S. 259-286.
9- Ulrich Beck, Was ist Globalisierun? Irrtumer des Globalismus - Antwor .
10- Immanuel Wallerstein, One World, Many Worlds, New York 1988.
11- Dieter Senghaas, Zwischen Globalisierung und Fragmentierung. Ein Bei- Trag zur Weltordnungsdebbatte, in : Blatter fur deutsche und intemationale Politik Jg 38, 1993, H. I, S. 10-59.
12- karl R. popper, logik der forschung, Tubingen 1969.

13- kenneth Waltz, Theory of Intemational relations, New York 1979.
14- Vgl . Robert O. keohane (Hrsg.), Neorealism and its Critics , New York 1986.
15- Thomas S. kuhn, Die Struktur Wissenschaftlicher Revolutionen . frankfurt a. M. 1973.
16- Carl schmitt, Der Begriff des polirischen. Text Von 1932 mit drei Corrolarien. Berlin 1963.
17- Sebastian Haffiner, anmerkungen zu hitler, munchen 1978, S. 183- 204.
18- العــرض البعيـــد عن الدقة ، والأكثر فخامة للقولبة الماركسية – اللينينية يوجد لدى جوزيف ستالين ، حول josef Stalin, uber die Grundlagen des leninismus. Borlesungen an der أسس اللينينية .
19- قارن مع التحليلات الرائعة لجون لويس جاديس Jhon lewis Gaddis, Strategies of containment. A Critical Appraisal of Postwar American National Security policy , new York / Oxford 1982.
20- Richard ned lebow / Janice Stein, We All lost the Cold War, Princeton 1994.
21- John W. lewis / Xue Litai, China Builds the Bomb, Stanford 1990.
22- Oleg Grinevskij, Tauwetter. Entspannung, Krisen und neue Eiszeit, Berlin 1996.
23- Leslie h. Gelb, The Irony of Vietnam : The System Worked, Washington, D.C,1979.
24- Samuel Huntington, If not Civilizations, What?, in : Foreign Affairs , Bd. 72, H. 5, 1993, S. 186-194.
25- Jack Snyder / Robert Jervis (Hrsg.) Coping With Complexity In The International System, Boulder 1993.





مقدمة من أجل تأصيل التسامح بين المسلمين

مصطفى بن حمزة(✦)

إن المتأمل للواقع الفكري للأمّة الإسلامية لابد أن يلحظ ما يستلفت الأنظار من نزوع كثير من قيادات التوجيه الديـني إلى تأصيل الخلاف، ومن إلحاح على إبراز سِمات التميّز والتّفرد بين جماعات ومذاهب الأمة بدل التماس الجذور المشتركة التي يتم على أُسسها الاتفاق والتلاقي.

ومكمن الداء في هذا النـزوع أنه يرسّخ فينا منطق الفِرقة والتشرذم، ويعظم الجفوة بين الفئات، ويسخّر الطاقات والجهود في غير المجالات التي يجب أن تسخر فيها ليتم انتشال الأمة من وهدتها ووضعها في الموقع الذي يهيئها للتصدي لما يراد بها من اجتثاث واستئصال.

لقد أصبحت الأمة الإسلامية قطاعات متعددة وجزئيات متناثرة تفقد مقومات التناسق والتكافل؛ لأن الفكر الذي يرتاد لها الآفاق يحرص على التفرد بدل أن يتسامى إلى استشراف اللحظة التي تنصهر فيها الفئات في مفهوم الأمة الواحدة الناهضة بفريضة القوامية على الناس بما أوتيت من هُدى ونور.

وهكذا أصبحت الأمة مجموعة متقابلات وثنائيات عديدة الفقرات، إذ فيها

✦ كاتب وباحث مغربي، جامعة وجدة – المغرب.

سلف في مقابلهم خلف، وأهل سنة وجماعة في مقابلهم أهل قبلة فقط، وأهل رأي في مقابلهم أهل حديث، وأهل شريعة في مقابلهم أهل حقيقة أو أهل ظاهر في مقابلهم أهل باطن، ومتمذهبون في مقابلهم متحللون من المذاهب، إلى ما هنالك من التقابلات التي لا يقوم وجودها إلا على أساس المناقضة والخلاف الذي لا يُؤذن بالتلاقي إلا كما تلتقي الأضداد والمتناقضات.

والخطر في هذه التقابلات لا يكمن في الاختلاف في حد ذاته، وإنما يكمن في إفراز هذا الاختلاف لروح التشرذم والتشتت مادام الدعاة يعجزون عن مد جسور التلاقي والتواصل بينهم، وماداموا يتعصبون ويتشددون في تمسكهم بما آلَ إليه اجتهادهم، وما داموا يرون أن ما عندهم هو الحق الذي لا خلاف فيه، وأن ما عند مخالفهم هو الباطل الذي لا خلاف فيه، وعلى أساسه يرسمون مواقع جديدة تستنزف جهدهم وطاقتهم، إذ يتصورون أن مخالفهم يجب أن يكون موضوع دعوتهم وإرشادهم فيجعلون الهدف من عملهم زحزحته عما هو عليه من رأي، هو أيضاً وليد اجتهاد، ونتيجة نظر في الأدلة الشرعية.

وحين نستهدف في مثل مقالتنا هذه تجاوز هذه الأزمة لنصل إلى بث روح التسامح والتّسامي على كل الخلافات فإنني أعتقد أن الموضوع لا يجدي فيه مجرد إسداء نصح أو إزجاء موعظة أو تدبيج خطبة، وإنما يتعين أن نعود إلى تلك القواعد والأسس العلمية التي أصلها في موروثنا الثقافي وإلى علمائنا القدماء وهم يؤصِّلون التسامح، فنزيل عن تلك الأصول والقواعد السجف والأستار التي ألقتها عليها سنوات التخلف والانحطاط، التي مرت بها هذه الأمة فنعيدها إلى الوعي ونبالغ في ترسيخها وتعميمها على كل العاملين في الحقل الإسلامي لتثمر بعد ذلك تسامحاً مؤصّلاً على علم وبصيرة.

لذا فقد عمدت إلى إدارة هذا الإسهام على إبراز بعض الأصول الفكرية الكفيلة بتأصيل التسامح بما توحي به من اعتبار المخالف محقّاً أو معذوراً على الأقل في بعض ما انتهى إليه اجتهاده ليطرح المسلمون جانباً أسلوب التشنج والخصومة والقطيعة.

وسوف أحصر هذه الأصول فيما يلي:

الأصل الأول: مشروعية الخلاف وأثرها في تقبل المخالف.
الأصل الثاني: نظرية التصويب الاجتهادي وأثرها في إيجاد نظرية للمعرفة متسامحة.
الأصل الثالث: القول بالأشبه وأثره في الجمع بين الحقيقة والتسامح.
الأصل الرابع: نظرية تكافؤ الأدلة، وانتهائها إلى الاعتذار عن الخلاف.
الأصل الخامس: أصل مراعاة الخلاف، وأثره في التقريب بين آراء المسلمين.
الأصل السادس: قاعدة الخروج من الخلاف، وأثرها في تطويق نزعة التشتت.

الأصل الأول: مشروعية الاختلاف.

اقتضت مشيئة الله أن يخلق الناس مختلفين متباينين في قدراتهم الفكرية وفي أمزجتهم وأذواقهم، فتختلف بسبب ذلك أنظارهم وفهومهم. ويعطي هذا الاختلاف والتنوع للحياة مظهر التجدد، ويبعدها عن التكرار والرتابة، ويمكن من تنويع الإنتاج الإنساني ومن تكثير الصور الفكرية للموضوع الواحد، ويظل هذا الاختلاف المنتج للتّنوع إيجابياً ومفيداً ما دام نابعاً من تلك الفروق الفطرية ومن التباين الموضوعي في البحث عن الحق.

لكن الاختلاف يصير ضاراً ومدمراً حين يكون الباعث عليه أسبابا ذاتية لا تعود إلى طبيعة الدلالات المرشدة إلى الحق ولا إلى الاعتصام بذلك الحق، وهذا هو الاختلاف الذي شقيت به الإنسانية وأدت من أجله باهظ الأثمان.

والمسلمون، وهم الأمة التي شرع الله لها التوحّد ونبذ الفرقة ضرورة، هم أوْلى الناس لأن يتقنوا ويجيدوا فن الاتفاق والاختلاف، ويعرفوا المجالات التي يتعين أن يكونوا فيها نمطاً واحداً لا موضع فيه للاختلاف، والمجالات التي يجوز لهم أن يختلفوا فيها اختلافاً يُغني رصيدهم المعرفي، ويعطي إمكانات شتّى وحلولاً كثيرة للمعضلات التي تواجههم.

لقد كان علماؤنا على وعي كامل وبصيرة تامة بفقه الاختلاف فلذلك أجروا عليه الأحكام الشرعية تبعاً لما يؤدّي إليه من نفع وضرر، وهكذا فقد قسّموا الاختلاف إلى ثلاثة أنواع:

- نوع مذموم، غير جائز، وهو الاختلاف الواقع في أصول الدين مع ما هي عليه من القطعية واليقينية.

- نوع محمود بل واجب، وهو مخالفة المؤمن للمبتدعة المحدثين الذين لا يمكن مطاوعتهم، وهم يسعون إلى إفساد الدين وتحريفه بما يحدثون من البدع والضـلالات.
- نوع جائز، وهو الذي يقع للمجتهدين وهم يستنبطون من الأدلة الظنية دلالة، وثبوتاً، مع ما تمنحه من احتمالات كثيرة.

ومستند القول بمشروعية الخلاف الجائز، هو إشارات القرآن الكريم وإيحاءات السنة النبوية الشريفة بجواز ذلك. فالقرآن الكريم قد ضرب مثال الحق الذي تختلف فيه أنظار الحق بمثال داود وسليمان حين حكّما في قضية الحرث الذي نفشت فيه غنم القوم ورعت فيه ليلاً فأفسدته فقضى داود بأن يقتطع صاحب الزرع من الغنم قدر ما يعّوض ما أصابه من ضرر، وقضى سليمان بأن يمسك صاحب الزرع الغنم ويستفيد منها إلى أن يصلح صاحب الغنم الزرع، فتردُّ عليه أغنامه من غير أن ينقص عددها، وعقّب الله على الحادث فقال: «ففهمناها سليمان وكلاًّ آتينا حكماً وعلماً»[1]. فشهد لهما بالعلم رغم اختلافهما في النازلة[2].

وشاهد مشروعية الخلاف من السنة اختلاف الصحابة في فهم أمره صلى الله عليه وسلم ألا يصلّوا العصر إلا ببني قريظة، فقد اختلفوا في منطوقه، فصلى بعضهم بالطريق حين أيقنوا أنهم لا يُدركون العصر ببني قريظة، وأخّر بعضهم إلى أن صلوا حيث أمرهم النبي صلى الله عليه وسلم، تمسكاً بظاهر أمره، وأقر النبي–ﷺ– الجميع على اجتهادهم. ومثل هذا الاختلاف المشروع لا يثمر إلا تنوعاً في الآراء يكمل الفكر ويطوره، لأن قصة العلم إن هي في الحقيقة إلا قصة مخالفة عالِم لآخر، فينشأ عن ذلك الخلاف إنتاج جديد.

ولقد ذهب بعض العلماء بعيداً حين انتهى إلى أن هذا الاختلاف العلمي هو الذي من أجله كان خلْق الإنسان ليطور الإنسان معارفه، وليعمر هذه الأرض، استفادة من قوله تعالى: «ولا يزالون مختلفين إلا من رحِمَ ربك ولذلك خلقهم»[3]. فقد اخُتلف في مرجع اسم الإشارة (ذلك)، فرأى بعضهم أنه عائد على الاختلاف على نحو ما أورده السيد البطليوسي في كتابه الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم[4].

والاختلاف الذي يسمح به الشرع هو نتيجة طبيعية ومنطقية لمشروعية الاجتهاد لأن من المستحيل القبول بالإشهاد دون القبول بآثاره التي من جملتها اختلاف أنظار المجتهدين.

وهذا الاختلاف المشروع الذي لا تبعث عليه عصبية للباطل، ولا مجرد إرادة للتميز، تدفع إليه موجبات، بعضها يعود إلى الرواية وبعضها يعود إلى الدراية، وقد حصرها ابن السيد في ثاني موجبات، هي: اشتراك الألفاظ والمعاني، والحقيقة والمجاز، والإفراد والتركيب، والخصوص والعموم، والرواية والنقل، والاجتهاد فيما لا نص فيه، والناسخ والمنسوخ، والإباحة والتوسع[5].

وردها ولي الله الدهلوي إلى أسباب مشابهة.

وكل تلك الاختلافات الناشئة عن اختلاف طرائق البحث والنظر تعود إلى التوسِعة على العباد، بتعديد الأقوال، وهو الأمر الذي جعل القاسم بن محمد يقول: «لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في أعمالهم، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم، إلا رأى أنه في سِعة وأن خيراً منه قد عمله»، وهذا مأخوذ من قول عمر بن عبد العزيز :«ما يسرني أن لي باختلافهم حمر النعم، وما أحب أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا لأنه لو كان قولاً واحداً كان الناس في ضيق، وأنهم أئمة يُقتدى بهم، فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان في سِعة»[6].

إذا كان أمر الاجتهاد، وما ينتجه من اختلاف بهذه المثابة، فإن حمل الناس على الرأي الواحد وعلى الفهم الواحد، ومحاولة جـمعهم في اتجاه فقهي واحد، هو مما يناقض حقيقة الاجتهاد ومؤداه، لأن الناس يصبحون أمام أحد اختيارين: إما رفض الاجتهاد أصلاً، مع شديد الحاجة إليه، وإما التسليم بحق الاختلاف بين المجتهدين.

وحين يسلِّم الإنسان بحق الأمر في الخلاف ويتركز ذلك في الوعي، فإن من شأن ذلك أن ينشر التسامح والتفاهم بين المسلمين ما دام كل مخالف مستعملاً حقه في الاجتهاد المؤدي إلى الاختلاف، ومن ثم لا يكون لذلك الاختلاف أي أثر على العلاقة التي تربط بين المسلمين، ويكون الخلاف بذلك خلافاً لا يفسد للود قضية.

الأصل الثاني: نظرية التصويب الاجتهادي.

لا أظن أن لدينا نحن المسلمين أصلاً من هو أكثر قدرة على تطويق التعصب المذهبي وعلى إشاعة روح التسامح من أصل التصويب الاجتهادي الذي نادى به جملة من العلماء هادفين ولا شك إلى تضبيب جميع التصدعات التي أحدثها في كيان الأمة التحمس المنغلق للرأي الواحد.

وإذا كنت لا أطمع في هذه العجالة في أكثر من ملامسة الموضوع ملامسة خفيفة فإني أقنع بأن أكون قد أثرته وعرضته ليتمثله من شاء ويتقصاه بحثاً ودراسة.

ومضمون نظرية التصويب أن الأصوليين قد قسموا الاجتهاد إلى مجالين ، هما مجال العقليات ويعنون به العقديات على وجه الخصوص، ومجال الشريعة التي تستقطب جميع الأحكام العملية.

وقد قالوا عن مجال العقيدة : إن المجتهد فيه مصيب واحد ومقابله مخطئ لا حظَّ له من الصواب، لأن الشأن في الأحكام العقدية أن تُبنى على نصوص قطعية ثبوتا ودلالة، وهي بذلك لا تسمح إلا بتفسير واحد، هو الحق والصواب في تلك القضية.

وقد خالف الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري (على تباين بينهما) فرأيا تعدد المصيب في العقليات[7]، وقد خرج هذا بأن المراد به هو الخلاف الذي يتم بين أهل المِلة لا بينهم وبين غيرهم، لأن القول بغير ذلك يؤدي إلى تصويب غير المسلمين في آرائهم التي هي ضلال بلا امتراء.

وقد ظل رأي العنبري قولاً شاذاً لا يكاد يتحمس له أحد من العلماء. ورده ابن السبكي في جمع الجوامع فقال :«المصيب في العقليات واحد، ونافي الإسلام مخطىء آثم كافر، وقال الجاحظ والعنبري: لا يأثم المجتهد، قيل مطلقاً، وقيل وإن كان مسلماً، وزاد العنبري كلٌ مصيب»[8].

ونظمه عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي في مراقي السعود فقال:

ووجد المصيب في العقلي ومالك رآه في الفرعي[9]

أما في مجال الأحكام الفرعية الاجتهادية فقد اختلفوا اختلافاً ينم عن عمقهم

في التناول، وعن إخلاصهم في طلب الحق، فذكر الشيرازي أن الأحكام الشرعية ضربان: ضرب يجوز فيه الاجتهاد، وضرب لا يجوز فيه.

فما لا يجوز فيه الاجتهاد نوعان:

– **النوع الأول:** ما عُلم من الدين بالضرورة كوجوب الصلاة والزكاة والصيام وحرمة الزنا والسرقة والربا، وهذا الضرب لا يجوز أن يكون موضعاً للاجتهاد، لأن المخالفة فيه لا تؤدي إلا إلى تكذيب الله ورسوله.

– **أما النوع الثاني:** فهو ما لم يُعلم من الدين ضرورة لكن عليه دليلاً قطعياً هو إجماع الصحابة ثم فقهاء الأمصار، وهذا أيضاً لا يحتمل اجتهاداً؛ لأن المخالفة فيه تؤدي حتماً إلى خرق الإجماع وهو فسق واتباع لغير سبيل المؤمنين.

أما الضرب الثاني الذي هو وعاء الاجتهاد فهو يشمل غالب القضايا الفقهية التي ليست من القبيلين السابقين[10].

وحين يقع الاجتهاد في هذا الضرب فإن من شأنه أن يخلُق تبايناً في منتهيات الأحكام تبعاً لتباين مدارك المجتهدين، وتبعاً لأسباب كثيرة تقصاها غير واحد من العلماء على نحو ما فعل ابن السّيد البطليوسي في كتابه الإنصاف وما تابعه عليه الشاطبي في الموافقات.

وفي هذه الحالة يطرح الأصوليون السؤال عن المحقِّ من أولئك المجتهدين: هل هو واحد بالذات أم إن الكل مصيب رغم تباين الأحكام التي توصلوا إليها.

لقد رأى علماء من أمثال أبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلاني ومحمد بن الحسن الشيباني وأبي يوسف صاحبي أبي حنيفة وابن سريج وطوائف من المعتزلة، أن كل مجتهد مصيب متى طلب الحق ولم يألُ في ذلك جهداً ولم يدخر وسعا.

وأصحاب هذا الرأي لم ينتهوا إليه إلا بعد تسليمهم بنظريات أسبق مهدت له.

النظرية الأولى:

وهي التي قال بها أبو الحسن الأشعري والباقلاني، وهي ترى أن الحق في القضايا الخلافية ليس معيناً ولا محدداً عند الله، وإنما هو عبارة عما غلب على ظن

المجتهد ورجّحه، لأن الأحكام الفقهية يكفي فيها أن تُؤسس على غلبة الظن الذي لا يبلغ درجة اليقين.

وقد لخّص إمام الحرمين في كتابه البرهان مذهب المصوِّبة القائلين بعدم تعين الحق عند الله فقال: وأما الذين صاروا إلى التصويب فمعتمدهم أنهم قالوا: لا شك أن كل مجتهد يعمل بموجب اجتهاده، هذا لا خلاف فيه بلا امتراء ولا ريب، فإن أداه اجتهاده إلى التحليل يلزمه العمل بموجب اجتهاده، والذي أفضى اجتهاده إلى التحريم يتحتم عليه الجريان على مقتضى اجتهاده، ووجوب العمل بمقتضى الاجتهادين من أمر الله وإيجابه.

فالمعنى بقولنا: إنهما مصيبان أنهما فعلا ما كان الواجب عليهما من ذلك .

ثم قال: فقد أدى من الاجتهاد ما أفاد غلبة الظَّن، والشرع أوجب العمل بموجبه، فيستبعد أن يوجب الشرع عليه عملاً ثم يحكم أنه مخطئ فيما أوجب الجريان عليه[11].

وبهذا التوجيه من الجويني ينكشف أن المراد بالصواب لا يتطرق إلى مضمون الحكم، وإنما يقصد به الصواب العملي الصالح لتأسيس التصرفات عليه، ولو أريد بالتصويب غير هذا المعنى لأدى ذلك إلى تصويب الشيء ونقيضه، وفي ذلك ما فيه من القول بنسبية الحقيقة وتغيّرها تبعاً لآراء المجتهدين، والحق في واقعة لا يجوز أن يكون إلا واحداً مهما تكن الاعتبارات.

ولقد مثل المصوّبة القائلون بعدم تعين الحق بمثال الذين اشتبهت عليهم القبلة فلم يعرفوها، فإنه يجب على كل واحد منهم الاجتهاد في تعرف سمتها ثم يصلي إلى الجهة التي هداه اجتهاده إلى أنها القبلة حتى لو أدى ذلك إلى أن يصلوا إلى جهات متقابلة؛ لأن ذلك هو الذي يكفل النهوض بالفرض الذي هو إقامة الصلاة [12].

أما النظرية الثانية التي استند إليها المصوبة فهي قول بعضهم: إن لله حكماً معيناً في كل حادثة، لكن المجتهد لم يكلف إصابته لعسر ذلك فيكون مصيباً بمجرد الاجتهاد القائم على شروطه وإن لم يصادف ذلك الحكم المعين عند الله [13].

وقد قال الأصوليون أقوالاً أخرى في مفهوم الحق المعين أو غير المعين، وفي الأدلة التي نصبها الله عليه مما يطول الحديث عنه في هذا المجال. والذي يعنينا من ذلك كله هو استلهام ما في النظرية من تسامح، بحكم أنها لا تدّعي أن المحقّ في الاجتهاد واحد بعينه وأن مخالفه مخطئ مجانب للصواب، وإنما تقرر أن المجتهد متى بذل جهده في استنباط الأحكام فإنه يكون على قدر من الصواب، أقله أنه حاول الوصول إلى الحق، ذلك الحق الذي قد لا يكون معيناً وإنما هو عبارة عن منتهى ما وصل إليه الاجتهاد، أو قد يكون معيناً لكنه لدقته لم يكلف المجتهد بإصابه بالذات.

وأعتقد أن تمثل هذه النظرية وإدراكها وإشاعتها في كل الذين يوجهون الفكر ويؤطرون الحياة الدينية عند المسلمين كاف بأن ينشر ألوية التسامح والتفاهم والتكامل لتبحث الأمة قضاياها المصيرية، ولتعمل على استجماع كل الأسباب التي تعصمها من الزحف الكاسح الذي يريد بها الاستئصال والاجتثاث.

الأصل الثالث : القول بالأشبه.

هذا قول جاء ليسدد نظرية القول باستواء الحقوق، الناتج عن إرجاع الحق إلى غلبة ظن المجتهد المؤدي إلى جعل كل الأقوال الاجتهادية على درجة واحدة من الصواب والحق، وهو الأمر الذي تضيع معه الأقوال القوية المتينة التي قال بها الأثبات من العلماء في غمار الأقوال الضعيفة التي توصل إليها من هم دون العلماء وفي غمار الأقوال الضعيفة التي توصل إليها من هم دون درجة أولئك الجهابذة علماً وإن كانوا مستجمعين لأدوات الاجتهاد، ومعنى القول بالأشبه أن جملة الأقوال التي ينتهي إليها المجتهدون وإن كانت مصيبة من حيث إنها ناتجة عن استفراغ الجهد المؤدي إلى غلبة الظن إلا أن أحدها أولى بالتقديم والاعتبار لأنه القول الأشبه بالحق الذي يقدر لو أن الوحي نطق في النازلة لكان إياه.

والقول بالأشبه دفعت إليه ضرورات، منها تخوف العلماء من اضطراب الأمة وحيرتها أمام استواء الأقوال، وتخوفهم أيضا من فتور همِّ المجتهدين حين لا يبقى لرأيهم في مقابل آراء من هم دونهم شفوف ولا تميز، قال عبد العزيز البخاري: لو ثبت استواؤها في الحقية بطلت دعوى المجتهد غيره من المجتهدين إلى مذهبه، وسقطت

المناظرة وطوي بساطها، لأن المقصود إظهار الصواب بإقامة الدليل عليه، ودعوة المخالف إليه عند ظهوره بالدليل، فإذا كان الكل على السواء في الحقيقة لم يستقم دعوة الغير إلى مذهبه، فلم يبق للمناظرة فائدة، بل ينبغي أن يقول لصاحبه: إن ما اعتقدته حق فلازمه، إذ لا فضل لمذهبي على مذهبك.

وحين يقول بعض الأصوليين بالأشبه فإنهم لا يتجاهلون ما يمكن أن يكون عليه المخالف من صواب، إلا أنهم يرون أن أحد الأقوال المصيبة هو الأشبه بالحق، أما غيره فإن صوابه ناشئ فقط عن استفراغ الجهد وبذل الطاقة في طلب الحق، وذلك منتهى ما يُطلب من المجتهد، والقول بالأشبه وإن كان نظرية في الاجتهاد فإن الذي يعنينا ونحن نلتمس الجذور الفكرية للتسامح هو توظيف هذا الفهم من أجل ترسيخ احترام رأي الغير ما دام رأيه صواباً بمعنى من معاني الصواب.

الأصل الرابع: نظرية تكافؤ الأدلة.

من المصطلحات الدائرة على ألسنة وأقلام الأصوليين مصطلح تكافؤ الأدلة، وهو مصطلح قيل به أثناء تفسير ظاهرة تعدد أقوال الإمام الواحد.

فقد يكون للمجتهد الواحد أكثر من قول في قضية واحدة من غير أن يُعرف عنه رجوعه أو ترجيحه لأحدهما، فمن ثم يستشكل ذلك التعدد في الأقوال.

وقد وقع للشافعي مثلا أن كان له فيما أحصاه المروزي قولان في نحو سبع عشرة مسألة[14]، وقد علّل ذلك بتعليلات عدة ليس هذا مجال عرضها، لكن من بينها أن الشافعي قد تكافأ له دليلان في القضية فأفتى بحكمين تبعاً لذلك .

ومعنى تكافؤ الدليلين أو الأمارتين هو تعادلهما واستواؤهما صحةً ودلالةً على حُكمين، وقد قال القائلون بالتكافؤ: إنه لا يحدث بين دليلين قطعيين، سواء كانا عقليين أو نقليين، أو بين عقلي قطعي ونقلي قطعي، لأن ذلك ليس له إلا معنى واحد هو التدافع والتناقض بين قطعيين دلالة، وهذا لا يحدث في قول الله تعالى ولا في قول رسوله صلى الله عليه وسلم وقد عبر عن هذا ابن السبكي في جمع الجوامع فقال: يمتنع تعادل القاطعين وكذا الأمارتين في نفس الأمر على الصحيح[15]، ونظمه صاحب مراقي السعود فقال:

ولا يجئ تعارض إلا لما   من الدليلين إلى الظن انتمى[16]

ومقتضاه أن التكافؤ واقع بين الأدلة الظنية، خلافاً للإمام أحمد والكرخي من الحنفية.

وقد يكون هذا التكافؤ حقيقياً واقعاً في ذات الأدلة، كما يمكن أن يكون واقعاً في ذهن المجتهد فقط، وفي الحالتين لا يستطيع المجتهد أن يجزم بحكم، وإنما يصرح بحكمين تبعاً للدليلين اللذين تعادلا في ذهنه، وأوضح مثال على هذا، صنيع الشافعي في كتابه الأم من باب غسل الوجه إذ قال: وأحب أن يمر الماء على جميع ما سقط من اللحية عن الوجه، وإن لم يفعل فأمرّه على ما على الوجه، ففيها قولان: أحدهما لا يجزيه لأن اللحية تنزل وجها، والآخر يجزيه إذا أمرّه على ما على الوجه منه[17].

وقد تحفظ بعض الأصوليين فلم يقل بالتكافؤ إلا فيما ليس من قبيل الإثبات والنفي. قال أبو الخطاب الكلوادي من أصوليي الحنابلة في كتابه التمهيد: إن التكافؤ واقع فيما ليس من قبيل النفي والإثبات نحو الاعتداد بالأطهار والحيض، وعنده أن هذا يؤول إلى قول واحد هو التخيير بينهما[18].

والذي يعنينا من النظرية بصرف النظر عن كل تشعباتها وذيولها هو أن القائلين بالتكافؤ قد أقروا أن يكون للمجتهد أكثر من قول في قضية واحدة، وهذا لا يخص مذهب الشافعي وإنما يَعُمُّ كل المذاهب، وليس ذلك إلا لأن المجتهد يبذل الوسعَ ثم لا يستطيع أن يرجِّح أحد الاختيارين لقوة أدلتهما في نظره على الأقل.

فإذا أمكن التكافؤ بالنسبة للمجتهد الواحد فإن إمكانه بالنسبة للمجتهدين الكثيرين من باب أولى، اعتباراً لتباين مداركهم.

الأصل الخامس: مراعاة الخلاف.

يعتبر الأخذ بهذا الأصل خطوة منهجية مبكرة على طريق التقريب بين المذاهب والجمع بينها بما يتيحه من إمكان تبادل الأحكام الفقهية واستخدامها، حتى ولو كانت أحكاماً انتهى إليها مذهب آخر يخالف في النازلة نفسها.

ولو لم يكن للمذهب المالكي على الخصوص إلا فضل اعتماد هذا الأصل لكان ذلك كافياً في الدلالة على تسامحه واستشرافه للجمع بين آراء المسلمين، فلقد قام

مذهب الإمام مالك على نحو ستة عشر أصلاً يعتبر أصل مراعاة الخلاف زائداً عليها، بحكم أن مالكاً اعتبره، لكنه لم يطرده في جميع الأبواب، مما جعل بعض أعلام المذهب كاللخمي والقاضي عياض يتردد في اعتباره[19].

ومراعاة الخلاف كما حددها ابن عرفة هي «عبارة عن إعمال المجتهد لدليل خصمه المخالف له في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر»[20].

ومعناه أن المجتهد يرجح لازم دليل خصمه وناتجه دون أن يلتفت إلى الملزوم الذي هو نفس الدليل، وهي طريقة جد ذكية في الجمع بين الآراء لتدارك المصالح، ومثال هذا أن مالكاً كان يرى أن نكاح الشغار يفسخ أبدا، ويلزم عنه –طبعا – أن لا يتوارث الزوجان إذا كان نكاحهما شغارا، اعتماداً على فساد أصل النكاح.

لكن مالكاً لم يقل بهذا اللازم، وإنما قال بالتوارث، آخذاً بلازم دليل من كان يقول بأن الشغار لا يفسخ، وبه يكون مالك باقياً على قوله في وجوب الفسخ، لكن مع ذلك قد اعتبر لازم قول مخالفه[21].

وقد عجب بعض معترضي هذا الأصل كيف يرفض مالك الـملزوم الذي هو الدليل ويأخذ بأثره اللازم عنه وهو القول بالتوارث، وقد رد هذا الاستشكال بأن هذا التلازم معتبر في العقليات أما في القضايا الشرعية فإن انفكاكه ممكن[22].

وتفريعاً على أصل مراعاة الخلاف ذهب أبو إسحاق الشاطبي إلى أن الماء اليسير إذا حلت فيه النجاسة اليسيرة ولم يتغير أحد أوصافه أنه لا يتوضأ به، بل يتيمم ويتركه، فإن توضأ به صلّى وأعاد ما دام الوقت وقوله بعدم الإعادة بعد خروج الوقت فيه مراعاة لقول من قال: إن الماء لا يحمل نجاسة إذا كان ذلك قليلا، ولقول الشاطبي نظائر كثيرة عملية، منها ما حكاه الطرطوشي عن القاضي أبي الطيب أنه أقيمت صلاة الجمعة فذرق عليه طائر، لكنه مع ذلك قال: أنا حنبلي ثم أحرم، وقد كان شافعي المذهب لا يرى الصلاة بذرَق الطائر[23]، ومثله عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة وهو كثير.

والمهم بالنسبة لنا هو الوقوف على هذا التوجه إلى الانفتاح على الرأي المخالف انفتاحاً يؤدي إلى المزج بينه وبين الرأي الذي يتوصل إليه المجتهد من غير أن يجد غضاضة في ذلك، وهذا يعطي – ولاشك – صورة عن رحابة فكر المجتهدين الأوائل،

وعن استعدادهم للتجاوب والتبادل مع الغير، وبه يعلم أن التشدد لم يُوجد إلا مع ضيق الأفق، ومع الجهل بالأصول والمرتكزات التي قامت عليها الآراء الأخرى المخالفة.

الأصل السادس: قاعدة الخروج من الخلاف خير من الوقوع فيه.

هذه قاعدة فقهية تشبه إلى حد بعيد أصل مراعاة الخلاف، لولا أن ذلك الأصل له اصطلاح يحدّد كيفية الخروج من الخلاف عن طريق الأخذ بالملزوم دون اللازم كما سبق إيراده.

وقد تأسست هذه القاعدة على شواهد:

منها: امتناعه صلى الله عليه وسلم عن إعادة بناء الكعبة تفادياً لخلاف من لم يكن يومها يسمو إلى فهم مقصده ﷺ، وقد علل ﷺ ذلك فقال:

«ولولا أن قومك حديثو عهد بالجاهلية فأخاف أن تنكر قلوبهم، أن أدخل الجدار في البيت وأن أنصب بابه في الأرض»[24].

ومنها أن ابن مسعود أنكر على عثمان أنه أتم الصلاة في السفر ثم صلى خلفه مُتماً، فقيل له في ذلك، فقال: الخلاف شر[25].

وهذه الرغبة في الخروج من الخلاف ليست ضرورة تشريعية وإنما هي توجه نحو تطويق موضع الخلاف، كما تمليه الرغبة في استجماع الفضل وتتبعه، ومن أجله اشترطوا في الخروج من الخلاف أن لا يؤدي إلى تعطيل عبادة أو إضاعة ثواب.

وقد كان العز بن عبد السلام شديد الاعتناء بهذه القاعدة فأصّلها ودعا إليها فقال: لقد أفلح من قام بما أجمعوا على وجوبه، واجتنب ما أجمعوا على تحريمه، واستباح ما أجمعوا على إباحته، وفعل ما أجمعوا على استحبابه، واجتنب ما أجمعوا على كراهته[26].

ولقد عني الإمام القرافي بالخروج من الخلاف الذي يحمل عليه الورع، وبسط القول فيه في الفرق السادس والخمسين بعد المائتين، وهو فرق ما بين قاعدة الزهد وقاعدة الورع، ورأى أن الخروج من خلاف العلماء هو خروج من الشبهات التي من

اتقاها فقد استبرأ لدينه وعرضه: قال القرافي ومنه الخروج عن خلاف العلماء بحسب الإمكان، فإن اختلف العلماء في فعل هل هو مباح أو حرام؟ فالورع الترك، أو هو مباح أو واجب فالورع الفعل مع اعتقاد الوجوب حتى يجزئ عن الواجب على المذهب، وإن اختلفوا فيه هل هو مندوب أو حرام فالورع الترك أو مكروه أو واجب فالورع الفعل، حذّرا من العقاب في ترك الواجب وفعل المكروه لا يضره وإن اختلفوا هل هو مشروع أم لا فالورع الفعل، لأن القائل بالمشروعية مثبت لأمر لم يطلع عليه النافي، والمثبت مقدم على النافي كتعارض البينات... وقال: وإن اختلفوا هل هو مندوب أو مكروه فلا ورع، لتساوي الجهتين ...، هذا مع تقارب الأدلة، أما إذا كان أحد المذهبين ضعيف الدليل جداً بحيث لو حكم به حاكم لنقضناه، لم يحسن الورع في مثله وإنما يحسن إذا كان مما يمكن تقريره شرعاً[27].

والمستفاد من قاعدة الخروج من الخلاف إجمالاً هو انطباعها بطابع النظر الشامل إلى جميع الأقوال والآراء الفقهية، من غير إهمال لأحدها، لأنها تمثل وجهاً من أوجه الحق الذي نشأ عن نظر سديد ومحاولات جادة شاقة للوصول إليه، وحين تسري هذه النزعة المتسامحة في صفوف المسلمين فيتعاملون على ضوئها مع كل قضاياهم الفقهية وغير الفقهية فإن من شأن ذلك أن يحل بينهم التفاهم والتواصل لتكون خلافاتهم غير مؤثرة في أخوتهم التي هي أخوة مفترضة بموجب قول الله تعالى: «إنما المومنون إخوة».

وبهذه الروح المتسامحة، تصير خلافاتهم خلافات هينة لا تفسد للود قضية.

إن فكر التسامح مكين وأثيل في حضارتنا، وهو متكئ على أُسس علمية، أشبعها علماؤنا بحثاً ودراسة، وبفضل الوعي الكامل بتلك الأصول المشيعة للتسامح تأتّى للمسلمين أن ينسجموا ويتناغموا متجاوزين خلافاتهم الفقهية، ليؤسسوا مجتمعين صرح الحضارة الإسلامية المتسامح، ويسهموا إسهامهم الكبير في خدمة العلم، وفي ترقية الإنسان عن طريق إبلاغ هذا الدين وتعريف الناس به.

فالانغلاق ورفض الغير، والتشنج في الموقف، كان إفرازاً من إفرازات عصور الانحطاط والتخلّف وقد ورثنا نحن بقية من ذلك، وحين نريد لصحوتنا الإسلامية

الـمباركة أن ترشد وأن تبلغ غايتها فإنه يتعين علينا أن نصونها من جميع الآفات والمخاطر التي تعوق نموها، ويأتي في طليعة تلك الآفات عجز المسلمين عن مد جسور الالتقاء والتواصل المؤديين إلى التعاون والتكامل من أجل التمكين لهذا الدين في الأرض كما أراد الله.

* * *

1- سورة الأنبياء الآية 78.

2- الجامع لأحكام القرآن الكريم للقرطبي، 4347/5 دار الشعب.

3- سورة هود ، الآية 118.

4- الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، ابن السيد البطليوسي ص 26، تحقيق، د. محمد رضوان الداية دار الفكر 1983.

5- الإنصاف لابن السيد ص 33.

6- مجالس العرفان ومواهب الرحمن، محمد العزيز جعيط ص 111.

7- شرح اللمع – لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي 1044/2 ، تحقيق الدكتور عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي.

8- جمع الجوامع لابن السبكي – الكتاب السابع في الاجتهاد – ومسألة المصيب في العقليات.

9- نشر البنود على مراقي السعود لعبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي 326/2–،ط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب.

10- شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي 1046/2.

11- البرهان في أصول الفقة، لإمام الحرمين الجويني: 1322/2. تحقيق عبد العظيم الذيب. دار الأنصار . القاهرة.

12- كشف الأسرار عن أصول الفقه للبزدوي لعبد العزيز اليمازي 35/4 ، دار الكتاب العربي.

13- المصدر نفسه 35/4.

14- شرح اللمع لأبي إسحاق الشيرازي 1072/2.

15- جمع الجوامع لابن السبكي، كتاب التعادل والتراجيح.

16- نشر البنود على مراقي السعود عبد الله بن إبراهيم العلوي 270/2.

17- الأم لمحمد بن إدريس الشافعي 25/1، دار المعرفة بيروت.

18- التمهيد في أصول الفقه محفوظ بن أحمد الكلوادي 361/4 تحقيق د. محمد بن علي بن إبراهيم، جامعة أم القرى مكة.

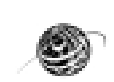
19- إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك لأحمد بن يحيى الونشريسي، مقدمة أحمد أبو طاهر الخطابي، ص16 ،ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، المغرب 1980.

20- حدود ابن عرفة بشرح الرصاع، ص 242، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، المغرب.

21- حدود ابن عرفة بشرح الرصاع، ص 244.

22- الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة. لحسن بن محمد الـمشاط ص 336 ، تحقيق عبد الوهاب بن

إبراهيم، ط. دار الغرب الإسلامي.
23- مجالس العرفان ومواهب الرحمن للشيخ محمد العزيز جعيط ج 110/1 ط. الدار التونسية للنشر 1972.
24- صحيح البخاري – كتاب التمني- باب ما يجوز من اللو، وهو عنده بألفاظ أخرى، وصحيح مسلم،كتاب الحج، باب جدار الكعبة وبابها.
25- القواعد الفقهية: لعلي أحمد الندوي. ص. 336 ط. دار القلم، دمشق.
26- عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد. لشاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، ص.18 المطبعة السلفية القاهرة.
27- الفروق لشهاب الدين القرافي 210/4 ط. دار المعرفة، بيروت.





الحضارات صدامٌ أم حوار؟
جدليات التطور الدائم

منى دياب(✦)

هو موضوع شائك ومعقد في ظل عصر العولمة لأن الصدام والحوار حالتان تشتركان في عناصرهما الأساسيّة في جدليّة يحكمها :

- الوضع الاقتصادي
- مجاورة المكان (الجغرافية)
- توازن القوى
- الفكر

الاقتصاد هو المحرّك الأول للحضارات ومنه ينبعث الفكر المغيّر، وخير شاهدٍ معاش «روسيا» التي تحولت من القيصرية إلى الشيوعيّة من أجل تأمين البديل للاقتصاد القيصري- الإقطاعي. وكذلك أوروبا بعد أن شعرت بأنها بدأت تضمحل أمام العولمة الأميركيّة، بدأت بالتحرك نحو الاتحاد منذ 1955 يوم أُعلنت السوق الأوروبيّة المشتركة ، وأيقنت بأنّه لابد من الاستمرار في عملية الاتحاد هذه وبلورتها للصمود في وجه الخطر الغربي حتى ظهور «الاتحاد الأوروبي» و «اليورو» يقول فرنسوا ميتران: «إن أوروبا لاتحتاج إلى عملة موحدة بقدر حاجتها إلى ثقافة موحدة»[1].وهذا مايحاول جاك شيراك أن يفعله لتفادي «الصدمة الثقافيّة» المتأتية من هذا الاتحاد. وعلى صفحات نفس المصدر جاء «بأن شيراك كلّف عدداً من الباحثين لدراسة

✦ باحثة وأستاذة جامعية.

المناهج الفرنسيّة، ولشدّ ماكانت دهشتهُ كبيرةً عندما عرف بأن الفرنسيين لايدرسون «دانتي» الإيطالي و«جوته» الألماني و«شكسبير» الإنجليزي بل تعتمد المناهج فقط على الأدباء الفرنسيين «روسو» و «فولتير»[2]..

إذن أوروبا تعي خطر التشرذم الثقافي ، فالاتحاد المؤلف اليوم من 30 دولة ألمانيا وسويسرا وفرنسا.. وله لغات مختلفة وأصول وأعراق مختلفة ومتباينة، له هدف لهذه الهالة البراقة لهذه السِلع : وأقرب مثلٍ معاش على ذلك «البيبسي كولا» و«ماك دونالد» و«الجينز» الأمريكي... وخوفاً من الوصول إلى هذه الأخيرة ثم مايسمى اليوم «بالاتحاد الأوروبي» ويبقى السؤال هل هذا الإتحاد هو اتحاد حضاري؟ أم اتحاد أمني ؟ وهل يمكن لهذه الفسيفساء الاستمرار في حمل البناء الأوروبي لمواجهة الخطر العولمي؟ هل هو ضرورة حتميّة لمواجهة خطر خارجي؟

– الحوار الأوروبي الذي أدى إلى هذا الاتحاد هو خيار حضاري في مواجهة خطر موحّد، وجوده ضرورة ظرفيّة لذا لم يحدث هذا الائتلاف قبل الآن، وكلنا يعرف أن أوروبا عبر التاريخ طحنت بعضها مئات المرات لحاجات اقتصاديّة : احتلال سهول لزراعة الحبوب[3] أو تأمين ممرات عسكرية[4] أو تأمين أسواق استهلاكية لمنتجاتها[5] فإذا عدنا بالتاريخ إلى بداية الحركة الإنسانية وظهور الديانة المسيحيّة نرى أن أوروبا لم تتوحد انتصاراً لفكرة الدين الجديد بقدر ماتوحدت في سبيل الإستيلاء على أسواق جديدة في الشرق، فكما أن الوضع الاقتصادي هو الذي وحّد أوروبا فإنه هو نفسه الذي ساق الاستعمار إلى الهند وإلى آسيا. فالإنجليز احتلّوا الهند لتأمين أسواق لمنتجاتهم والاستيلاء على خيرات البلاد من المعادن ومنتوجات الأفاويه وليس لنشر الدين المسيحي، لأنهم أبقوا على الديانة الهندوسيّة المسالمة التي انتصرت عليهم بقيادة «المهاتما غاندي». كما أن الاتحاد الأوروبي القديم وتحت لواء «الحرية» استعمر شمالي أفريقيا لا لينشر الحرية التي يمارسها في بلاده أو لتخليص البلاد من الهيمنة العثمانية ويتركها تنعم بالحريّة ، ولكن ليحل محل الاستعمار القديم بشكل أقوى وأجلف، ويسلب البلاد خيراتها ويطل منها على البحر الأحمر والبلاد العربية التي طالما حلمت بها أوروبا بعد تقهقرها منها بعد حلول عصر التنوير. و من مقولة دينيّة إلى مقولة حضاريّة باسم المحافظة على حريّات الشعوب، دخل

الإستعمار إلى المغرب العربي ليستفيد من أكبر خط فحم حجري في العالم ، ولإيجاد أكبر سوق استهلاكي في شمال افريقيا، فالعامل الاقتصادي نفسه هو صدام وحوار، حوار بالنسبة للدول المتجاورة المتوازنة القوى ، حين اتحدت لاحتلال أفريقيا ، وهو عامل صدام حيث لاتوازن قوى (أوروبا – أفريقيا) فأذعنت أفريقيا للسيطرة الأوروبيّة.

دور الفكر في صدام وحوار الحضارات :

يجب أن نبدأ بطرح سؤال:

1- هل الفكر سببٌ في صدام الحضارات؟

أو

2- هل الفكر هو وسيلة لتفادي الصدام ووسيلة الحوار؟

طرح دور الفكر متتالياً بعد الحالة الاقتصادية يستوجب شرحاً بسيطاً مفاده أن كل طرح اقتصادي لا يتأتى إلا عن طرح فكري الغاية منه إبراز هشاشة الوضع القائم، والحاجة الى إلغائه، وآلية هذا الإلغاء ثم التبشير بالحل، لإعادة البناء الجديد الذي يضمن العدالة الاجتماعية[6].

أول فكر طرح لبناء دولة ذات قيمة وعدالة، كان في العالم العربي وكما تذكر التوراة هو الفكرة المجردة للإله التي طرحها سيدنا إبراهيم عليه السلام وكان المقصود منها إزالة عبادة «الشخص» المتمثلة في الأصنام، التي تحتل مركز الصدارة في إخضاع الشعوب التي اعتادت تحمّل كل ما يصدر عن أصحاب هذه الرموز باسم الإله، حتى الظلم المنتشر في المجتمع. فجاء ابراهيم عليه السلام بمقولة لم تكن مطروحة قبلاً، وهي الفصل التام بين ما يُعبد والسلطة الإنسانية، وتَمثل طرحه بالخير المطلق لله، ومراقبة الحاكم وهي ظاهرة كانت فريدة حينها، ولأول مرة تُطرح في تاريخ الإنسانية مسألة مراقبته الحاكم، وهذا الطرح قوّض حضارة ما قبل نزول الوحي كلها، لصالح الفكر الجديد، وزاد من نجاحها أن جعل له محيطين اقتصاديين، أحدهما فلسطين المسماة أرض الخير، والثانية الجزيرة العربية وهي مركز تجاري ومربط لرحلتي الشتاء والصيف التي تمرّ عبر الصحراء وهي محور الاقتصاد في الجزيرة – عبر الفكر تمر الحضارات بجدلية تكوينية بين الطرح والقبول ويساندها الوضع

الاقتصادي فما استطاع «ابراهيم» نشر دعوته، لو لم يكن من العائلة الحاكمة نفسها، فهو طرف في معادلة القوة والجدلية فقضى على مسار لآخر أفضل منه، بجدلية البقاء للأفضل وباقتناع فكري منطقي بين جوامد الأشياء وبين التجريد المطلق [7].

لعب الفكر دوراً كبيراً في الصدام داخل أوروبا ولم تذعن كلها للفكر المسيحي إلا بعد حروب طاحنة، فالمسيحية التي أعطت أملاً للشعوب للخلاص من عهود الاستبداد الروماني وبعد استتباب الاستقرار للدين الجديد هي نفسها تحولت قبل عصر النهضة من مقولة المحبة[8] التي نادى بها المسيح عليه السلام إلى مقولة الحرب الصليبية المستمرة، وإلى سحق الشعب المسيحي نفسه في أوروبا، إذن حتى الدين الجديد خضع لجدلية توازن القوى، فما أن أحست أوروبا بقدرة سيطرتها على مجتمعها، حتى شكلت جيشاً باسم الكنيسة والإله (الجيوش الصليبية) وتوجهت الى الشرق، بحرب استمرت مائتي سنة، وكانت هذه الحروب فاتحة اقتصادية هامة لإيطاليا في مدينتي جنوى والبندقية بسبب ضرورة استقبالها لألوف المحاربين المتوجهين ببواخر ايطاليا إلى الشرق، وتغير المعطى العلماني للفكر المسيحي من المحبة إلى الحرب، لهذا وصمت كل الحضارات بأنها مخضبة بالدم، فلا حضارة واحدة تفلت من هذه الظاهرة.

والصدام هذا استمر باستمرار مصادرة الفكر في أوروبا فلم تزل «أوروبا» بصدام مع الشرق إلى أن حرمت حججها، وبدأت بعض الأصوات ترتفع ضدها،الذين صادروا القرار لصالح إقطاع الكنيسة ولمصالحهم، هذه القلة المفكّرة أحست بالضعف الذي بدأ يدب في جسد الدولة، فطرحت أفكاراً تحريرية في عصر دبّ الحماس في الشعب فانبثق منهم مفكرون لتسويق فكرة الديمقراطية فسمي «بعصر النهضة» و«التنوير»، وكان تواجده جدلياً مع ضعف الكنيسة ومع ضرورة التغيير في مسار الحضارات الحتمي من القوة إلى الضعف. فالديمقراطية انتظرت 2000 سنة منذ موت سقراط حتى استطاعت أن ترى النور.

كما أن الرخاء في أوروبا كان سبباً للتفرغ لطرح الفكر الجديد، فالحاجة الاقتصادية هي التي دفعتهم إلى الائتلاف لمصلحة الحروب الصليبية، والحملات السبع إنما مبعثها الهدف الاقتصادي في تجارتهم عبر الشرق، وأصابت في حربها هذا

اكتشاف طريق جديد للهند (ماركو بولو) واستقدامهم صناعة الورق من بلاد العرب[9] لأوروبا، كل هذا ساعد أوروبا في غزوها للشرق، وهو نفسه كان السبب في تسلط الحكم المستند إلى رخاء اقتصادي، فأفرز عدم مساواة اجتماعية وطبقية شغلها الشاغل البحث عن المزيد من المال، هذا الرخاء نفسه هو السبب في هدم قوة أوروبا لصالح عصر التنوير الذي رفض ظلم هذه الطبقة داخلياً وخارجياً، وبدأ بالإطاحة بأهم دعائم الدين «المسيحي» وتعليق حكم الكنيسة حتى أبقوه داخل أسوارها فقط وطرحوا الفكر الليبرالي لصالح الكثرة وكانت أول بذور الثورة ضد الملكية (ملوك الظل) الذين أفرزتهم الكنيسة[10]، فالحضارة تحمل في بدء تكوينها بذور القوة وتحمل بذور الضعف والانهيار في كلتا الحالتين الجدلية الاقتصادية تنشط الأولى لصالح انتصاراتها، وتنشط الضد لصالح إنهائها، والتحديد والطروحات الفكرية هي خشبة الخلاص التي لا تعوم إلا على بحر من القوة البشرية والاقتصادية. هذه الجدلية وكل جدلية هي جدلية تبدأ حوارية، وتطرح لفظياً الخطوط الأساسية للتغيير، ولكن الحضارات المتمثلة بطبقة حاكمة دينية أم مدنية، لا تقبل في الأغلب التخلي عن امتيازاتها، هنا يلعب فارق القوة دوره، وبقدر ما يستطيع كل طرف امتلاك القوة بقدر ما يستطيع السيطرة على امتيازاته، وبقدر ما يسأم الشعب الإرهاب السلطوي المسيطر عليه، بقدر ما يأتلف مع الطرح الجديد الذي يرى فيه خلاصاً من الظلم.

حتى السلاح الذي يستعمله الطرح الجديد هو صناعة الحضارة الهرمة، فمن الحجج الهامة التي استند إليها مفكرو «عصر النهضة» هو قتل «جاليليو» الذي قال بكروية الأرض، قتل لمجرد أن رجال الدين لم يستوعبوا نظرية علمية أكبر وأوسع من نطاق تفكيرهم، و«جاليليو» نفسه نصب قديساً بعد خمسمائة سنة من حرقه حيا[11] وهذه الحجج وغيرها هي التي عززت الطرح الجديد لصالح هدم سلطة بائدة صنعت بيدها سلاح قتلها[12]. وأنّى بحثت في الحضارات، فإن تحكيم الحوار والحجة وحدهما لم يكن له يوماً دور منفرد فكفة العقل الرابحة هي حيث الربح راجح في موازين القوى، وفي كل أنواع الصدام داخلياً كان أم خارجياً، ويوم يقوى حكم معني بما لا يتناسب مع طروحاته يعمد لإلغائها.

فالصدام يأتي من الفكر التحرري المفروض نفسه، فروما جمعت جيوشها بالتربية

النفعية، وكانت نظرتهم للتربية واقعية، وانتقلوا بشعوبهم من عالم المثالية والنظرية اليونانية الى عالم الفعل خاصة في المؤسسات العسكرية، ونظراً لطبيعة البلاد الضيقة اليابسة، وتفكير القيصر «أوغسطس» المستمر بهذا العدد الكبير من المقاتلين الذي أقضّ مضجعه، وبحثه المستمر عن تدبير ما يبعد فيه هذا الجيش عن الإحاطة بملكه، لم ير بداً من زج جيشه في حروب يضمن نجاحها لغزارة المقاتلين[13]، فيضمن سلامته، ويضمن رزقاً جيداً يتأتى من استبعاد شعوب أخرى، وهذه الآلة العسكرية ما أن وصلت إلى الشرق بعد أن أخضعت العالم المتمدن لسلطتها العسكرية حتى ولد السيد «المسيح» عليه السلام في زاوية منعزلة من هذه الإمبراطورية المترامية الأطراف، فأرسى مبادئ جديدة للأمل والسلام[14]، هذه المبادئ وحدها كانت كفيلة بزعزعة الرخاء المحفوف بالحروب الدائمة، واستبدال رخاء جديد به يعمّه السلام، وبجدلية متدرجة من القوة إلى الضعف كان التغيير من الحكم العبثي (الرومان) إلى الحكم الإلهي (العصور الوسطى) إلى الحكم العلمي (عصر النهضة).

وهناك طرح قد يكون هو الأفضل في ضوء ما سبقه. فالصدام خيار القوة (الرومان – المسيحيون) في عصر قوتهم، والحوار خيارهم يوم لم يعد لديهم حيلة في درء الخطر عنهم. فالعنصر الواحد لا يبني دولة ولا يبقيها خارج الشروط الأربعة التي إذا لم تتوفر كان قيام دولة ما يعني شبيه الدولة وليست دولة كاملة فالقوة الاقتصادية لازمة أقله لحفظ الداخل فكيف الخارج، والفكر لا يمكن أن ينشأ بعيداً عن التأثر بالوضع القائم، ولا مجال لاستبعاد الآلة العسكرية فبدونها لا تستطيع حضارة أو أمة مهما كانت أن تحمي خيراتها أو مفكريها. فلا بد من تضافر الشروط الأربعة السالفة الذكر.

الحضارات عبر التاريخ لم تخف سببيتها في غزو بعضها البعض إذ لم يذكر أي من المصادر دوافع وطنية ولا ثقافية ولا دينية كل ما ذكره هو الطمع بخيرات الآخرين أو الاستضعاف لهم، وهذا ما يتناقض والصراعات الحديثة، حيث يذكر السبب ويخفي السببية الحقيقية خلفها. فتعلن حرب باسم الدين وفحواها الحقيقي اقتصادي استعبادي.

فالحضارة العبرية وجدت في عصر الفراعنة وهي أولى الحضارات الدينية في العالم، ومنها أولى وصمة صراع ديني في التاريخ، فمنذ تأسيسها على يد سيدنا إبراهيم عليه السلام ثم يوسف وداوود وسليمان ثم موسى وصلت المشاحنات الدينية إلى أوجها في ظل ظروف اقتصادية صعبة، إذ هم مجتمع رعوي ولم يمارسوا عملاً سوى الترحال[15]، صمدت عقيدتهم بصلابة ورغم ذلك قضى عليهم الآشوريون، ثم الرومان الذين هدموا الهيكل سنة 70م[16] وظلوا متمسكين بعقيدتهم التي بشّر بها موسى فأنشؤوا قيمهم الدينية التي تبيح الاستقلال ووضعوا على هذا الأساس مفاهيمهم التربوية وحافظوا عليها ونقلوها حيثما شرّدوا.

استمد هؤلاء قوتهم من الأسلاف لا من الدولة، والإله عندهم إله قومي لهم فقط. الدين هو القوة التي حركت العبرانيين في التمسك بالأرض وهذا يتم بالتلقين للأجيال ليقوم كل جيل بواجباته تجاه الرب. وهذا الإله منتقم جبار مخيف، والحساب هو في الدنيا ففي عقيدتهم لا مكان للحساب والجنة والنار والثواب[17]، وفي شريعتهم ضروة استبعاد الجاهل لأن الجاهل لا يمكن أن يكون متديناً[18] ومما ساعد على إتمام اهدافهم هذه هو توحيد التربية.

حضارة أم حضارات؟

الحقيقة التاريخية أن العبرانيين احتموا عند الفراعنة، فالوصايا العشر عند العبرانيين تعادل في مداها الأدبي التهذيبي لدى الفراعنة الذين كان اهتمامهم عملياً في تحسين سبل العيش، وتحسين إقامة الفرعون «الإله» حياً في القصور، المساوي لقصر الرب الذي أنشأه اليهود في ما بعد، وميتاً في الأهرامات العظيمة كما كان سليمان ميتاً في الهيكل. وهذا ما يسمى باستقاء الحضارات عن بعضها، وبقليل من التعديل تصبح لها سمات مختلفة ومتنوعة وخصوصية جذورها متآلفة مع الضد، الذي ما وجدت إلا لتلغيه، فالفراعنة حين وصلوا إلى الذروة الاقتصادية جالوا ببصرهم الى الشعوب المحيطة بهم وكان أقربها العبرانيين فاستعبدوهم، ومن كثرة عددهم أرسلوهم الى الصحراء وأجبروهم على بناء الأهرامات خوفاً من انقلابهم على الدولة الفرعونية.

من هنا اكتسب العبرانيون الأدب التهذيبي الذي أسقطوا منه الكثير على رسالة موسى فتغيرت التوراة بما يرضي تطلعاتهم. كما نرى الكثير من الإسقاطات على الحضارة العبرية من الحضارة البابلية، التي عاصرت الحضارة الفرعونية، أهم ما أخذ العبريون عنها هو حصر السلطة والعلم الديني على خاصة (الحاخامات) كما كانت العوائل الفرعونية والبابلية تحصر العلم في طبقة الملوك - الآلهة وهذا ما أدى إلى اندثار الحضارتين الفرعونية والبابلية على يد الفرس سنة 617 م واستمرت حتى 629م[20].

وأكبر تأثير للحضارات في ما بينها يظهر عند اليونان الذين أغرقوا العالم في طرح كل القضايا الفلسفية الممكنة حتى يومنا هذا، فكل ما قيل ويقال في الفلسفة لا يتعدى ما كتبه سقراط. اهتمت الحضارة اليونانية بمفهوم الترقي الفكري، وعملت على تعليم النشء وتقدم شخصيته وتنميتها فاهتموا بالعلم واللياقة البدنية بتوازن قلّ مثيله، وسطّرت الفلسفة اليونانية بكل لغات العالم، ورغم احتلال الرومان لليونان وتدميرهم منشآت هذه الأخيرة إلا أن أوغسطين قال بمأثور الكلام: لقد غزا الرومان اليونان حربياً وهذا مؤقت وسينتهي مع الوقت، أما اليونان فقد غزونا فكرياً وهذا سيبقى إلى الأبد[21] نقل اليونان فلسفتهم إلى روما وبدأ الشعب يطالب بالديمقراطية، وحج الكثيرون إلى قبور سقراط وأرسطو، ورغم الاحتلال الروماني، كان الفرد في اليونان يشعر بالعزة والتفوق على جيرانه، وما زالت حتى اليوم أصداء المدينة الفاضلة تصدح في مخيلات الشعوب، هذه المدينة التي قوضت على يد أصدقاء «أفلاطون» نفسه لأنه ليس للبشرية الجرأة على أن تكون خلاقة لأكثر من لحظة واحدة في زمن معين، ولأن الأنانية تطغى دائماً فتعيد تنظيم نفسها وتبرر قيامها. لذا نستطيع القول بأن الشعوب اندمجت كثيراً أو قليلاً حسب الدوافع والحاجات واكتسبت من بعضها قليلاً أو كثيراً حسب الدوافع والحاجات أيضاً والدول التي بنيت على القوة (روما) وخصت هذا العدد الكبير من المحاربين لابد أنّ خيارها كان الحرب والاعتداء على من هم حولها وإلا لم يكن جيش الصين يعد بالملايين، ولما كان جيش الرومان مخيفاً إلى خيارها هذا الحد. ولما استبعد الفراعنة العبرانيين، حضارة واحدة وفريدة في التاريخ، شن عليها الحرب والتشرد قبل

انتشارها هي الحضارة الإسلامية، فمحمد (عليه السلام) واتباعه شُنت عليهم أسوأ أنواع الاضطهاد والتشريد وكانت المعارك غير المتكافئة بين كثرة ذوي عتاد وقلة عزّل، والخوف لم يكن إلا من تحويل البيت العتيق والذي يشكل أكبر مورد اقتصادي لقريش من يد السادة التقليديين إلى العامة فسادة قريش كان تكسبّهم الأول والأهم هو بيت العبادة «الكعبة» والطبيعي ان لا يسمحوا لأحد بالسيطرة عليه أو إسقاط هيمنتهم التجارية ، لذا شكل الاعتداء على الضعفاء الذين اعتنقوا الدين الجديد لأنهم أملهم في الخلاص من العبودية، شكل هذا الاعتداء أولى اهتمامات قريش. وظلت المشادات هذه عشر سنوات حتى هجروا مرتين متتاليتين إلى الحبشة[22]، هنا عمد سفراء النبي (ﷺ)،إلى الحوار ولأول مرة في التاريخ ينجح الحوار في صنع ائتلاف خارج الصراع وما أن اقتنع ملك الحبشة النجاشي بقدسية الدين الذي يمجد العذراء عليها السلام، والسيد المسيح عليه السلام، وهما القاسم المشترك بين المسلمين والمسيحيين حتى عمد إلى اقامة حلف معهم في وجه الوثنيين.

حبّذ الدين الاسلامي الحوار البناء، (وجادلهم بالتي هي أحسن)[23] وطرح دائماً المبادرة وهذا سليمان يوجه كتاباً للملكة بلقيس قبل أن يسير بجنوده للاستيلاء على عرشها (اذهب بكتابي هذا فألقه إليهم ثم تول عنهم فانظر ماذا يرجعون)[24]والأمثلة في القرآن كثيرة التي تؤيد الحوار،ولكن في مواقع كثيرة فُرضت الحرب على المسلمين، ليس لعدم اقتناعهم بالحوار ولكن خوفاً على مصالحهم الاقتصادية، والمعارك التي خاضها المسلمون حروب مفروضة عليهم. فالحوار هزم في معركة القوة، وبقي الكلام للسيف، ومبدأ القوة هذا هو لازمة تاريخية، علاقتها وطيدة بتكوين الدولة وبتاريخ حركة الحضارات لا يوجد حضارة توفر لها عنصر القوة مالم تستدل على غيرها من الدول. ففي أوروبا لم تتخل الكنيسة على السيطرة على شعوبها بالحوار رغم أن عصر التنوير أغرق أوروبا بالفكر الجديد.

المغول لم يكونوا يملكون لا الحوار ولا الفكر ولا حضارة متميزة فهم رعويون ومتنقلون ولكنهم امتلكوا أهم ما في الآلة الحربية وهي الخيول[25] فاكتسح المغول آسيا من منغوليا حتى دمشق مروراً بكل العالم العربي الإسلامي ومن سمرقند حتى الهند ونصف الصين مروراً بكازاخستان وتركمانستان، ورغم إنهم لم يلقوا من يقف

في وجههم كقوة مجابهة إلا أنهم عملوا تقتيلاً ودماراً وتخريباً حتى أنهم لم يتركوا حيث مروا أي أثر يدل على البلد المغزو فقد كان غزوهم أقرب للمحو الكامل.

الجدلية التاريخية للحضارات هي الأبقى فلم تنته حضارة المغول بل اندمجت في الحضارة الإسلامية يوم اعتنق أحفاد جنكيزخان الإسلام فتغيرت سياستهم وتعاملوا مع محيطهم بوحدة فكرية، ووحدة هدف قل مثيلها[26].

المذهب الإنساني في الحضارات:

قليلة هي الحكومات التي سعت لتحقيق العدالة، كما أن الحضارات كلها لم تبنَ إلا على سفك الدماء ولكن سير الحضارات نفسها لم يكن منفصلاً عن بعضه يوماً وأي منها هي تكملة لغيرها ونتاج تركيبي لتفاعل أكثر من حضارة فيما بينها، اكتسبت الحضارات من الأديان وأثرت فيها وما تراه اليوم هو بصمات آلاف السنين من الحضارات المتتالية. اليوم عندنا العولمة ولها فضائل وأخطار، ولكن الخوف عمّ العالم، فهناك شيء غير مدرك وبين أوائل من طرحوا «حوار الحضارات» هو «خاتمي»[27] معتبراً أن الحضارة الإسلامية هامة ولم يفهمها الغرب، لذا فواجبنا إقامة حوار متبادل ومنه توصل إلى التعريف بالحضارة الاسلامية والدين الاسلامي، ومقدرته واستيعابه لإنشاء دولة، الرد لدى الغرب ظهر في أفغانستان، فما لم يفهمه المسلمون، هو أنه في الفكر السياسي لم يعد أحد غير العرب والمسلمين ينظر إلى السياسة بمنظار حقوقي بحت، والتجربة أثبتت أن الفكر السياسي، والسياسة التطبيقية يكرس لهما عاملا المصلحة والقوة. وكحركة إنسانية غايتها العدالة لا يمكن الاعتماد على الدولة العظمى الوحيدة المتواجدة على وجه الكرة الأرضية، خاصة بعد انكفاء المنظومة الشيوعية وظلت هذه المنظومة نفسها لا تملك الخيار في الرفض ولا تملك القوة في الحفاظ على المواثيق، بل زجّت في عملية التسوية دون طلب منها[28]. ومعها أصبحت تسمية عملية السلام «السلام المستحيل» أو السلام الممكن والمبادرة المستحيلة، فأصبحنا وكأن أكثر ما نخافه النصر والحرية.

أين الإنسانية من كل هذا الطرح، وكلنا يعرف بأن الحل لا يأتي إلا من كفتي ميزان العدل، فلا شعب في التاريخ أراد الحرب بل الحكومات هي التي تقرر ذلك،

الحضارة تتطلب إعمال العقل والحوار والعمل من أجل الإنسان وهذا ما لم يتحقق منذ وجود الإنسان على الأرض، وأنا أقول بأننا ما زلنا حتى الآن نجهل كيف يمكن أن نبني حضارة من أجل الإنسانية، وأحداً لا يستطيع وضع بنودها الأولى فهي ما لا نعرف.

العمل الحضاري من أجل مستقبل الانسانية:

حتى الآن لا يوجد تعريف وكل من تعرض للتعريف لم يمس جوهر الموضوع الواحد للحضارة ولكن نستطيع أن نغربل ما طرح من تعريفات عن الحضارة فنصل إلى نتاج مؤداه أن:

الحضارة هي كل ما ينتج عن نظرة شعب من الشعوب إلى الكون والحياة والإنسان، فتم ما ينتج عن هذه النظرة المناحي الحياتية العملانية. وتسمى الحضارات باسمها لذا يسمي الغرب نفسه «الحضارة ـ اليهودية ـ المسيحية» والعربي يسمي نفسه «الحضارة الاسلامية»، وكونياً الحضارة التي تفرز هذه النظرية عن الحياة تعطي نفس النتائج حيثما وضعت.

الحضارة كما قلت هي نتاج شعب كل الشعب ساهم فيها بقسط معين وفي زمن معين وبكم معين، هذا بسببية ظروف معينة. هذا لا يعني بأن النتائج متشابهة، وبحثنا عن توجه إنساني في الحضارات، نرى بأن هذه الناحية بمعناها الحضاري الإنساني لم تظهر إلا بظهور الأديان والقانون الروماني، قوانين لا تحمي جوهر الإنسان لها فلسفتها البعيدة عن بحثنا لم يلتفت إلى الجوهر الإنساني إلا من خلال الديانات.

مستقبل الانسانية مسألة في غاية الخطورة فهي مسألة الترقي والتقدم تأتي تجسيداً لوجود وعي ذاتي فاعل لموضوع الإنسانية في التاريخ، وكل ما يطرح من مسائل أخرى هي دونها أهمية، فمسألة الانسانية تشغل تجليات الفكر حيثما وجد، وللوصول إلى الغاية المرجوة منها يطرح الكثير من الطروحات وكلها متأتية من الحضارات الدينية، أميركا حتى اليوم ورغم أنها اول من قَنَّنت حقوق الانسان في

وثيقة – الديانات سبقتها بآلاف السنين – لأن الدين عندها لا يشاطر الدولة أهدافها، والدراسات التي دارت في فلك إنساني هي الدراسات الدينية الاجتماعية أو الدينية السياسية، وهي في كثير من نواحيها غير دقيقة وغير كافية ولا تلتزم دوماً جانب الدقة وسلامة القصد. وهذا لا يعني بأن دراستي هذه ستكون كافية ونهائية هي كوة صغيرة على موضوع كبير جداً ويستوجب البحث المعول، وأتطلع إلى أن تقوم دراستي هذه شيئاً من الدقة والأ مانة في لب الموضوع[29].

الحضارة الإسلامية هي الحل ولكن كيف؟:

إنها مسألة تتعلق بالقيم ككل، ونطلق عليها ها هنا اسم الأخلاق الاجتماعية هذه الأخلاق التي نضجت ونمت بفعل تربة الإسلام الحسنة، فالإسلام أتى ليعلو الكون كله ولكن للأسف الإسلام اليوم في غفلة على جميع المستويات، الدين الإسلامي بقدر ما يعترف بالديانتين السماويتين اليهودية والنصرانية شارحاً لهما في القرآن إلا أنه جاء ليشكل قطيعة مع هذا العالم الجاهل وإرساء نظام عالمي جديد ولكن للأسف الدين الإسلامي نفسه في أيد غير أمينة فالمسلمون لم يفهموا القرآن الكريم الذي انعكس سلباً على حياتهم، فالدول الإسلامية اليوم فيها أكبر نسبة أمية عالية وفقر وأمراض ... إلخ.

ثم كيف يمكن أن نركن الى ما يدعو إليه العلم والعلماء، والعالم منهم قليل ونادر، والسؤال الكبير الذي يتوجب أن نجيب عنه هو: هل نحن نعي حضارتنا؟ أقول بأنها ضرورة الحضارة أو حضارة بالضرورة دون النظر والتمحيص إذا أردنا أن نعمد إلى دين يستوعب كل الديانات ويستمر فعلينا بالإسلام ولكن الإسلام الذي أريده هو اسلام واع ومحلل نحن نملك أس الحضارة ولكن ليس لدينا مثال نقدمه للبشرية.

* * *

1- إيمار أندريه، واو بوايه، جانين: تاريخ الحضارات العام– الشرق واليونان القديمة – ترجمة فريد داغر وفؤاد أبو ريحان– منشورات عويدات بيروت لبنان، 1964 . ص ص 1– 16 .

2- م. س ــ ص 33 .

3- نجار، فريد، قاموس التربية وعلم النفس التربوي منشورات دائرة التربية بالجامعة الأمريكيّة بيروت 1960 . ص 33.

4- Monroe, Paul : Text book im the history of Education Newyork, the mac Milan company, 1922. P2

Monroe , Paul, op, cit, p.p 1-13 -5

6- إيمار ، أندريه ص 6-8.

7- نجار ، فريد، ص 169.

8- إيمار ، أندريه، ص ص 36– 39 .

9- م. س. ص 130.

10- تثنية ، الإصحاح الرابع ، ص (33- 35 - 40).

Davidson, Thomas (Dducation of the Greek people, pp.103-126, Newyork, D. Appelton Century company, 1904.-11

12- الزهراوي عبد الحميد : الإرث الفكري للمصطلح الاجتماعي، جودة الرقابي ، وجميل سلطان ، دمشق، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعيّة 1962.

Les Jesuites en Syrie P.8 -13

14- التبشير والاستعمار، مصطفى خالدي وعمر فرّوخ ط 3 ، المكتبة العصريّة صيدا بيروت، ص 31 .

15- جريدة البرافدا السوفياتية ، الثالث من حزيران عام 1951 ، العدد 113 .

16- م. س.

17- التبشير والاستعمار، ص 30 .

18- التبشير والاستعمار، ص30 .

19- السباعي ، مصطفى : اشتراكية الإسلام ط 1 مطبعة جامعة دمشق، 1959.

20- خوري ، رئيف : الفكر العربي الحديث (أثر الثورة الفرنسيّة في توجيهه السياسي الإجتماعي).

21- خلق الله محمداً ، الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة 1956، القاهرة .

22- شلبي، أحمد، تاريخ التربية الاسلامية، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع ، بيروت 1954 .

23- سلامة، غسان : التسوية «الشروط والمضمون والآثار» سلسلة دراسات عربيّة، منتدى الفكر العربي، عمان ، حزيران 1994.

24- رضا محمد رشيد : الجامعة الإسلامية وآراء كتاب الجرائد فيها (المنار، حج 2، جزء 22) سنة 1899 .

25- رامروز، أرنست : تركيا الفتاة ، تر : صالح العلي بيروت1953 .

26- دروزه، محمد عزة: خطأ أسلوب بعض دعاة التجديد (مجلة زهراء حج 3 جزء 6 سنة 1345 .

27- حوراني ، ألبرت : الفكر العربي في عصر النهضة، تر : كريم .

28- القرن العشرون : تونس الدار التونسية 1967 .

29- السباعي ، مصطفى : اشتراكية الاسلام ، ط جديدة، 1959 .





«اطلب العلم ولو بالصين»
الإسلام والثقافة الصينية

لي تشين تشونغ(◆)

1) الإسلام في الصين :

دخل الإسلام إلى الصين في سنة 651 ميلادية حسب الرأي الأرجح عند المؤرخين والعلماء، جاء في الكتاب القديم لعهد تانغ الملكي جزء 4 ، أنه في اليوم الخامس والعشرين من الشهر الثامن في السنة الثانية من عهد الامبراطور قاو زونغ (650-684م على العرش) بدأت دولة داشي ترسل سفيراً لتقديم الهدايا إلى جلالته «وهو يوم يقابل اليوم الثاني من شهر محرم سنة 31 هجرية وسنة 651ميلادية». أي في عهد الخليفة عثمان بن عفان. كان اسم بلاد العرب في الكتب الصينية لعهد سلالة هان (206 قبل الميلاد- سنة 220 ميلادية) تياو شي (Tiao zi) وصار داشي (Ta zi) في عهد سلالة تانغ (618-907م). وهذا أول تسجيل صيني رسمي للاتصالات الصينية العربية الإسلامية على مستوى السفراء ويعتبر تاريخ دخول الإسلام إلى الصين . وانتشر الإسلام في الصين بصورة سريعة في عهد سلالة تانغ وعهد يوان الحكم المغولي (1271-1368م).

يبلغ عدد المسلمين في الصين اليوم حوالي عشرين مليون نسمة منتشرين في كل أرجاء البلاد، وتكون غالبيتهم العظمى من أهل السنة وعلى المذهب الحنفي والقليل منهم من الشيعة وهم سكان الأطراف النائية بحدود شمال غربي الصين المتاخمة لبلاد إيران وأفغانستان، ويظهر التأثير القوي من أفكار المذاهب الصوفية المتعددة في أقاليم

◆ أستاذ بجامعة اللغات والثقافة ، بكين ، الصين.

شمال غربي الصين حيث توجد تجمعات كبيرة من المسلمين.

المسلمون في الصين قسمان: القسم الأول الأكبر يتكلم اللغة الصينية، وهم المقيمون في المقاطعات الداخلية والسواحل الشرقية الجنوبية في التجمعات الصغيرة (الأحياء) حول المسجد بالمدينة ويحيطهم السكان الصينيون غير المسلمين: القسم الثاني يتكلم اللغات التركمانية المتعددة من عدة أقليات قومية، وهم المقيمون على الأراضي الشاسعة من شمال غربي الصين حيث هم السكان الأصليون بها. وبلغت المساجد في الصين حاليا ٤٠ ألف مسجد.

2) الامتزاج الثقافي العربي الصيني :

من المؤكد أن الإسلام دخل الصين عن طريق التجارة، ونجد أخباراً كثيرة عن النشاطات التجارية العربية في الكتب الصينية الرسمية القديمة إلى جانب القصص والروايات الشعبية بالإضافة إلى الأخبار الواردة عن ذلك في الكتب العربية التاريخية والجغرافية وكتب الرحلات العربية حتى قال المثل الصيني القديم: إن الإسلام دخل الصين على ظهر الجمل والسفينة.

كان هناك طريقان للتجارة بين الصين وبين بلاد العرب: طريق بري شمالي يبتدأ شرقا من مدينة «تشانغ آن» عاصمة الصين حينذاك، وينتهي غرباً عند مدينة بغداد عاصمة الخلافة العباسية في هذا الزمن، وطريق بحري جنوبي يبتدئ من موانئ كانتون وتشوانغ تشو على سواحل الصين شرقا. وكانت صادرات الصين إلى بلاد العرب هي الحرير والشاي والمنسوجات والأواني الصينية... والواردات إلى الصين من بلاد العرب هي العطور والبخور والأحجار الكريمة والعاج والعقاقير والفواكه المجففة والمكسرات.. لذلك سُمي الطريق التجاري بطريق الحرير أو طريق العطور أيضا.

كانت تتميز هذه النشاطات التجارية بما يلي:

أ- كان عدد التجار العرب كبيرا :

جاء في «كتاب عبر التاريخ» جزء 232ما مفاده إنه «في سنة 788م كان عدد كبير من الأجانب قد نزلوا في قصر ضيافة الإمبراطور، ولما طالت إقامتهم وعجزوا عن العودة إلى ديارهم بعد إغلاق الطريق التجاري بسبب الغزوات المستمرة عليه من قبائل التيبت. وطالت

إقامة بعضهم إلى 40 سنة وكثير منهم تزوجوا النساء الصينيات ولهم بيوت وأراضٍ خارج الضيافة. وبعد التحقيق والاستقصاء أصدر الوزير المختص لي مي (Li Mi 987م) تعليمات بنقل من لهم البيوت عن قصر الضيافة وتعيين من ليس لهم البيوت بالخارج في الوظائف المختلفة حسب كفاءاتهم كخدم في قصور الأمراء أو مجندين بالجيش الصيني. ولم يبق في قصر الضيافة بعد ذلك إلا بضعة عشر فقط، ووفر ذلك نصف مليون مين (عملة صينية قديمة) من نفقات الضيافة سنويا.

جاء في الكتاب القديم لعهد تانغ الملكي (Ju Tandg Shu) جزء 131 عن سيرة الحاكم لي ميان (Li Mian) «أن السيد لي ميان حاكم نزيه عادل لما عُين حاكماً على كانتون، وجنوب الصين كانت السفن التجارية القادمة من البحر لا تزيد عن ٥٠ سفينة سنوياً. وفي آخر سنة من حكمه زادت إلى أربعة آلاف سفينة بحرية سنوياً. لأن الحاكم (لي ميان) لا يفرض الضريبة ولا التفتيش عليها وكان تعيينه في سنة 770م».

جاء في الكتاب الجديد لعهد تانغ الملكي (Xin Tang Shu) جزء 144 عن سيرة تيان تشين قونغ، أنه في سنة 756م قامت الفتنة في مدينة يانغ تشو حيث قُتل كثير من الأهالي بينهم تجار فرس وعرب، وبلغ عدد القتلى منهم عدة آلاف». معنى ذلك أن عدد الجاليات العرب بالمدينة كان كبيرا.

جاء في كتاب «سلسلة التواريخ» للمؤرخ العربي أبو زيد حسن السيرافي الذي عاش في القرن التاسع , على لسان سليمان التاجر أن مدينة كانتون مدينة تجارية مزدهرة وفيها تجمعات ضخمة من التجار العرب. وكانت حكومة الصين تفرض على الجاليات في المدينة دفع الجزية، لذلك يمكن معرفة عددهم بصورة صحيحة وقد بلغ العدد مائة وعشرين ألفاً من المسلمين واليهود والنصارى.

ورد في كتاب «مروج الذهب ومعادن الجوهر» للمؤرخ العربي علي بن الحسين المسعودي المتوفي في سنة 956م «أن قائد الثوار الصيني هوانغ تساو (Huang Chao) عندما دخل مدينة كانتون سنة 879م أباح المدينة فبلغ عدد الضحايا من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس مائتي ألف ضحية».

قد تختلف الروايات التي لا تخلو من المبالغات ولكنها تعطينا فكرة عن العدد الكبير للتجار العرب في الصين زمن حكم سلالة تانغ (618-907م).

ب- الثراء الواسع للتجار العرب في الصين :

ظهر من بين التجار العرب عدد كبير من الأثرياء الذين كانوا يتمتعون بالشهرة الواسعة في البلاد حتى عينوا في المناصب المرموقة، ونأتي بأمثلة منهم حسب ما وارد في الوثائق الصينية الرسمية:

- البوشمي الذي قدم في سنة 993م هدايا إلى إمبراطور الصين تاي زونغ (976-998م على العرش) من عهد سونغ (960-1289م) 50 نابا كاملا من العاج، وألف كيلوجرام من البخور الراقية، ومائة زجاجة من العطور الممتازة وأربعة كيلوجرام من سبائك الفضة والنحاس... وفي سنة 995م قدم ابنه باسمه هدايا إلى إمبراطور الصين تفوق هدايا أبيه ونستطيع من قوائم الهدايا أن نعرف مدى ثرائه.

- السنغاتور من الأصل العماني الصحاري الذي أقام في مدينة كانتون عشرات سنين وله ثروة بلغت عدة ملايين مين (عملة صينية قديمة).

- البوياري وصل إلى اليمن قبل سنة 1131م وتزوج إحدى أخوات الحاكم الصيني بالإقليم وجاء في أحد التقارير أنه أحضر من بلاده ذات مرة 209 أنياب كاملة من العاج و35 قرناً من وحيد القرن (كركدن) ويزيد وزن كل ناب من العاج عن ثلاثين كيلوجرام واختار القصر الملكي منها 100 وحدة عاج و35 وحدة قرن للاستعمال الخاص.

ج- كان التجار العرب يحتلون الترتيب الأول من بين التجار الأجانب في الصين من حيث حجم التجارة والثروة وكان أباطرة الصين يستعينون بهم لجلب الاستثمارات الأجنبية إلى الصين. وكانت تجارة الصين الخارجية تتركز في العاصمة الغربية (مدينة ثيآن حاليا والعاصمة الشرقية مدينة لووا يانغ حاليا) وكانتون (قواتغتنو حاليا) ومدينة الزيتون (تشيوا نتشو حاليا) ومدينة مينتشو (نينغبو حاليا) وهانغتشو ويانغتشو .... وأكثرها مدن السواحل أو على شواطئ نهر اليانغتسي، وكان الطريق التجاري البحري قد رجحت كفته لأنه الطريق الأسهل والأرخص تكلفه والأكبر حمولة والأكثر أمنا.

د- يترتب على ما ذكر أمران كبيران لم يكونا في حسبان هؤلاء التجار من العرب

المسلمين، أولهما: نشر الدين الإسلامي، والثاني: امتزاج الثقافة العربية والثقافة الصينية. وكان التجار المسلمون يتجمعون في أحياء خاصة بهم في هذه المدن، ولهم نظام إداري خاص بمعرفة حكومة الصين التي تختار من بينهم الرجل الصالح لتعيينه رئيساً عليهم يتولى شؤون الرقابة والقضاء والأمن داخل الحي، ويساعد الحكومة على جني الضرائب من التجار والتي كانت تشكل ايراداً كبيراً لخزينة الصين . وكان التجار المسلمون يبنون المساجد في أحياء سكنهم لأداء فرائض الدين والعقيدة. وأقدم مساجد بنيت في الصين هي مسجد هواي تشينغ (مسجد الشوق إلى النبي) في مدينة كانتون (قوانغتشو)، ومسجد شينغ جينغ (مسجد الصفاء والطهارة) في مدينة الزيتون (يشيوانتشو)، ومسجد شيان خه (مسجد الكركي الملاك) في مدينة يانغ تشو، ومسجد جين جياو (مسجد الدين الحنيف) في مدينة هانغتو.

هـ- كان هؤلاء المسلمون يتكلمون اللغة العربية في البيوت وفي أداء الفرائض الدينية، ويتحدثون اللغة الصينية في الأسواق والمناسبات الرسمية، وأولادهم يدرسون اللغة العربية وعلومها في البيت ويدرسون اللغة الصينية وعلومها في المدرسة، وأصبحوا هم الأوائل من المسلمين الصينيين الذين مزجوا الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الصينية التقليدية دون وعي منهم. وتوسعت هذه الظاهرة توسعاً كبيراً بعد غزو المغول للعالم وجلوسهم على عرش الصين.

و- كان للزحف المغولي على غرب آسيا والقضاء على الخلافة العباسية (الحكم الخوارزمي) وسقوط بغداد سنة 1258م أثر كبير على البلاد العربية والإسلامية، وكذلك له أثر كبير على بلاد الصين. إذ واصل المغول بعد ذلك زحفهم على الصين واحتلوا النصف الشمالي منه، وأطلق الملك المغولي قبلاي خان اسم «يوان» على سلالة حكمه سنة 1271م تماشياً مع تقاليد الصينيين في تسمية سلالات حكمهم. واتخذ قبلاي خان بكين عاصمة لمملكته سنة 1279م بعد توحيد الصين كلها. وفي أثناء العمليات الحربية لتوحيد الصين جلب المغول أعداداً كبيرة من مسلمي آسيا الوسطى وبلاد العرب لمساندة غزواتهم وبعد انتهاء العمليات الحربية في الصين استقرت جيوش المسلمين في المواقع المحددة لهم في الأقاليم الداخلية بالصين وعُيِّن البارزون منهم في المناصب الهامة للدولة والإقليم ونُظِّم أصحاب الحرف في المنشآت

الصناعية والفنية الخاصة بهم. «وخلال ثمانين سنة من حكم المغول للصين شغل ثمانية وأربعون مسلما صينيا المناصب الهامة في الدولة بين الوزير والحاكم الإقليمي». «وثائق تاريخ الإسلام في الصين صفحة 180» أما في الحكومات الإقليمية فكان هناك عدد أكبر من المسلمين شغلوا مناصب مختلفة قيل إنهم بلغوا من خمس العدد الكلي للموظفين إلى ثلث عددهم في بعض المناطق وبدأ التفاعل الحقيقي بين الثقافة الصينية التقليدية والثقافة العربية الإسلامية وصارت على أرض الصين الشاسعة قومية إسلامية- هوى هوى. لغتهم اليومية العملية هي اللغة الصينية وثقافتهم البيئية العربية -لغة القرآن الكريم- وعلومها وثقافتها، وكان عليهم وعلى من بعدهم من الأجيال اللاحقة مهمة دراسة اللغة الصينية وعلومها وثقافتها للعلم والمعيشة «الحياة الدنياوية» ودراسة اللغة العربية والعلوم الإسلامية لأداء الفرائض والعبادات والمعاملات «الحياة الروحانية» وصاروا هم حملة الثقافتين العربية الصينية ورمز امتزاجهما، وهي مهمة ليست سهلة أو بسيطة بل كانت صعبة وشاقة خصوصاً عندما تأتي التيارات غير المؤاتية فيعاني منها المسلمون الصينيون معاناة فوق الوصف ولكننا نجد أنهم جاهدوا واجتهدوا في هذا السبيل دون كلل أو ملل.

3) نقل العلوم الفلكية العربية الإسلامية إلى الصين :

أ- بناء على ما ورد في كتاب الأنساب لعائلة «ما» الإسلامية في مدينة «آن تشينغ» الصينية، أن الجد الأول للعائلة اسمه «ما يى زي» وأصله من العرب وموطنه قريب من مكة المكرمة ووصل إلى الصين في سنة 961 ميلادية في عهد سلالة سونغ (960-1279م) وكانت العاصمة مدينة بيان ليانغ (مدينة كاى فينغ حاليا) ودعي «ما» إلى مشاركة وضع كتاب التقاويم وساهم فيه مساهمة عظيمة وأنجزه بعد سنتين ورفعه إلى إمبراطور الصين سونغ شاى زونغ الذي أجاز الكتاب ومنح السيد ما يى زي لقب الشرف وعينه رقيبا للمرصاد الفلكي الملكي. «كتاب الإسلام والحضارة الصينية صفحة 158» ويعتبر السيد «ما يى زى» أول عالم فلكي عربي أسهم في وضع التقاويم الصينية وأما دعوته إلى المشاركة في هذا العمل الفلكي الكبير فترجع إلى سببين في نظر العلماء، الأول: يختلف النظام الفلكي العربي الإسلامي عن النظام الفلكي الصيني، وللنظام العربي مزايا علمية متقدمة في بعض الميادين، والثاني: انتشار

المسلمين في الصين في هذا العهد ونقل السيد ما يى زي فعلاً العلوم الفلكية العربية المتقدمة إلى الصين، منها النظام الأسبوعي الذي يحدَّد على أساسه صلاة الجمعة حيث كان الصينيون يتبعون النظام العشري لتحديد يوم العطلة، وأدخل كذلك طريق حساب مواعيد الاثنى عشر برجا ومواقعها بالنسبة إلى المدار المفترض للشمس (الدائرة الظاهرية لمسير الشمس ecliptie) وهو جديد على العلم الفلكي الصيني الذي يختلف عنه في طريق احتسابه. وكان للعرب كفاءات كبيرة في حساب ذلك لخبراتهم في علم التنجيم على أساس البروج الاثنى عشر. وأدخل كذلك طريق العرب في حساب مدارات النجوم الخمسة ومواعيد كسوف الشمس وخسوف القمر. وللنجوم الخمسة، أهمية خاصة عند الصينيين إذ تمثل في نظرهم العناصر الخمسة والجهات الخمس، «المشتري» يمثل عنصر النار وجهة الجنوب، و«عُطارد» يمثل عنصر الماء وجهة الشمال، و«زحل» يمثل عنصر التراب وجهة المركز. وعلى أساس العناصر الخمسة والجهات الخمس يكون علم التنجيم الصيني.

وُلد السيد ما يى زى في سنة 921 ميلادية في بلاد العرب وتوفي سنة 1005ميلادية على أرض الصين. وخلفه أولاده الثلاثة وكانت وظيفته في المرصاد الفلكي الملكي الصيني.

ب- جاء في «تاريخ عهد يوان» جزء «أصحاب الوظائف» أن الإمبراطور شي زونغ قبل أن يجلس على العرش استدعى العالم الفلكي المسلم جمال الدين وغيره لتقديم كفاءاتهم وخبراتهم العلمية. الإمبراطور شي زونغ هو قبلاي خان 1214-1294م مؤسس عهد سلالة «يوان» المغولي في الصين. ووصل جمال الدين إلى الصين قبل سنة 1260م، وكان قد أسهم في تأسيس المرصاد الفلكي في مدينة مراغة الإيرانية. وكان نصير الدين محمد الطوسي العالم الفلكي الرياضي الشهير 1200-1273م في مراغة للإشراف على إنشاء المرصاد الفلكي من قِبل هولاكو الفاتح المغولي ومؤسس دولة المغول الإيلخانية في إيران. وأغلب الظن أن جمال الدين هو أحد زملاء الطوسي في هذا العمل وكان هولاكو قد أرسل جمال الدين وغيره من العلماء إلى الصين بدعوة من قبلاى خان الذي طلب من جمال الدين وضع التقويم الفلكي الإسلامي لنشره في الصين وإفادة المسلمين الصينيين في متابعة حياتهم الدينية على أساسه

وأنجزه جمال الدين في سنة 1267م ورفعه إلى قبلاي خان الذي أجازه ونشره رسمياً باسم «وان نيان لي» أي «تقاويم عشر آلاف سنة» وأدخل جمال الدين في كتابه نظام التقسيم الفلكي الإسلامي العربي الذين أساسه 12 برجا (Constellation) و 360 درجة بدلا من نظام الـ 28 منزلا الذي كان الصينيون يتبعونه في وضع تقاويمهم. منازل القمر الثماني والعشرون (mansions) هي مداراته التي يدور فيها حول الأرض. وكان طريق جمال الدين في حساب كشوف الشمس وخسوف القمر يختلف عن الطريق المتبع لدى الصينيين أيضا ولكن النتيجة واحدة.

قدم جمال الدين إلى الإمبراطور في السنة نفسها سبعة أجهزة فلكية من تصنيعه واختراعه وهذا يعدُّ إسهاماً وإضافة ثمينة إلى المرصاد الفلكي الصيني من المرصاد العربي الإسلامي. وعلى أثر ذلك أمر قبلاي خان بإقامة مرصاد فلكي إسلامي في الصين، وعين جمال الدين رقيباً «مديرا» له وتم إنشاء المرصاد سنة 1271م في عاصمة المغول الأولى «داخل مغوليا الداخلية الصينية حاليا»، وتولى جمال الدين إدارته وواصل أبحاثه في العلم الفلكي على أرض الصين التي تختلف عن بلاد العرب في مجال الجغرافيا الفلكية، وكان يعاونه في ذلك كمال الدين وشمس الدين من العلماء المسلمين. وفي سنة 1285م قدم جمال الدين اقتراحاً إلى حكومة الصين لوضع خرائط الصين الموحدة وقُبل الاقتراح بالترحاب فتولى مهمة الإشراف على عملية رسم خرائط الصين بأمر قبلاي خان سنة 1286م وأدخل طريق العرب في رسم الخرائط إلى الصين وأنجز في سنة 1291م 755 جزءًا من الخرائط التي بلغت في النهاية 1310 جزءًا تشتمل إلى جانب الرسوم، الوثائق والمعلومات التاريخية والجغرافية للإقليم وتقاليد السكان وعاداتهم، وكان إنجازهم عملاً كبيراً وشاقاً خصوصاً إذا عرفت أن أراضي المملكة المغولية كانت شاسعة وواسعة طولا وعرضا. وهذا آخر عمل قام به جمال الدين وسجل في الكتابات الصينية الرسمية. وما زال تاريخ ميلاده ووفاته مجهولين.

ج- حسب ما ورد في كتاب الأنساب لعائلة «ما» بمدينة نانجينغ أن الجد الأول للعائلة اسمه دار الدين أصله من العرب، مسلم وعالم فلكي ورياضي، وصل إلى الصين سنة 1369 ميلادية ومعه أولاده الثلاثة واسم الولد الأول «الشيخ» واسم الثاني «حماد» واسم الثالث «حسن». والموطن الأول للعائلة إقليم جدة جنوب مكة بستين كيلو مترا، وهو من

آل قريش ينتمي إلى الدين الحنيف. «كتاب الإسلام والحضارة الصينية صفحة 190». وأن الولد الأول «الشيخ» تزوج أميرة من بنات الإمبراطور مينغ تاي زونغ 1368-1399م على العرش مؤسس عهد سلالة مينغ من سنة 1368 إلى 1644ميلادية، ومنحه الامبراطور «مــا» اسما للعائلة وصار اسمه «ما الشيخ» (الأسماء الصينية أن يكون اسم العائلة في أولها عكس الأسماء العربية التي يكون اسم العائلة أو القبيلة في آخرتها) وكان «مـا» اسم عائلة الإمبراطورة التي قيل إن اسمها الكامل «ما لا مي» (Ma la mei) وكان ذلك شرفا كبيرا للممنوح. وكان «ما دار الدين» وأولاده الثلاثة «ما الشيخ» و «ما حماد» و«ما حسين» قد اشتركوا في ترجمة وتأليف التقاويم الإسلامية الجديدة وسموها «هوى هوى لي فا» (نظام التقويم للمسلمين) الذي اشتمل على أربعة أقسام: القسم الأول التقويم الشمسي والثاني التقويم القمري والثالث حساب مسيرة النجوم الخمسة والشمس والقمر في مداراتها والرابع، التنبؤات لمواعيد كسوف الشمس وخسوف القمر. القسمان الأخيران هما الأهم من الناحية العلمية. وكانت هذه التقاويم تمثل أعلى مستوى علمي وصل إليه العلماء الصينيون والعرب في العلم الفلكي حينذاك. «وكانت نتيجة الحساب في السنة المدارية للشمس السنة الشمسية Tropicalar في «نظام التقاويم للمسلمين» أدق بكثير من التقاويم الصينية التقليدية القديمة وكذلك أرقام القياس لأقصى المدار الشمسي عن الأرض، وتدرجّ الاقتراب منها ليست موجودة في التقاويم الصينية التقليدية. وتتميز التقاويم للمسلمين بالدقة البالغة أيضا في تحديد دورة اجتماع النجوم الخمسة وفي تحديد أقصى مداراتها عن الشمس وتدرج الاقتراب منها. لذلك نستطيع القول أن نظام التقاويم للمسلمين يمثل أعلى مستوى علمي فلكي وصل إليه العالم في القرن الـ 14 في بداية عهد سلالة مينغ. وهو من العلم الفلكي العربي الإسلامي والعلم الفلكي الصيني التقليدي وكان إنجازه على أرض الصين «كتاب دراسات في تاريخ العلم الفلكي عند مسلمي الصين« هوى هوي» صفحة 117 تأليف الدكتور تشين جيو جينغ».

«ونقل ما دار الدين وأولاده إلى الصين أسماء 20 من النجوم و30 من الثوابت مع درجاتها ومداراتها ومعنى ذلك أن فكر درجات النجوم عند الأوروبيين وصل إلى الصين لأول مرة». (المصدر السابق صفحة121)، وتوفي «ما دار الدين» سنة 1374م، فواصل أولاده الثلاثة عمله الفلكي وكانوا يتنقلون بين المناصب الفلكية الصينية ثم تفرقوا

وانتشر خلفهم في أرجاء الصين اليوم.

د- بي لين (Bei Lin) العالم الفلكي الصيني في القرن الـ 15 ميلادي، مؤلف كتاب «خطوات الحساب في الفلك» (Qi zheng Tui bu) الذي يعتبر إحياء لكتاب «نظام التقاويم للمسلمين» وتكملة له. جاء في مقدمة «كتاب خطوات الحساب في الفلك» يصف كتاب «نظام التقاويم للمسلمين» بأنه «كتاب ليس له وجود من قبل، وفي سنة 1379م» في بداية عهد سلالة مينغ وصل إلى الصين الأجانب من بعيد، وقدموا طريق الحساب الرملي في تحديد مسيرة الشمس والقمر والنجوم وسموها خطوط الطول والعرض، وترجم الكتاب إلى الصينية ووزع في الصين إلا أنّ الكتاب يواجه خطر الزوال بسبب مرور الزمن الطويل عليه، وكنت نائبا للرقيب فرفعت تقريرا إلى العليا مقترحاً أحيائه وتكملته. وبموافقة العيا أنجزت المهمة بعد سبع سنوات». ويقع كتاب «خطوات الحساب في الفلك» في 7 أجزاء ومحتوياته ومحتويات كتاب «نظام التقاويم للمسلمين» متفقة تماما. ويعتبر الكتاب الأول أحياء للكتاب الثاني وتكملة له فعلا وطبع الكتابان في آن واحد مما يساعد الكتاب الثاني على البقاء حتى اليوم، والفضل في ذلك يرجع الى عمل وجهد العالِم الفلكي الكبير بي لين في وضع وتأليف كتابه الجديد و زاد فيه معلومات جديدة وهامة، منها شروح لما ذكر مبهماً في كتاب «نظام التقاويم للمسلمين» من النجوم والبروج وأضاف عشرة جداول للحساب السريع إلى الجداول الـ29 الموجودة في كتاب النظام الأصلي. وأورد كذلك قائمة الأسماء الصينية والأجنبية لـ277 من النجوم الثوابت مع ذكر خطوط الطول والعرض لها ودرجاتها. وهي المحاولة الأولى في وضع أسماء النجوم الثوابت في اللغة الأجنبية مقابل أسمائها في اللغة الصينية وقد لعب الكتابان دورا إيجابيا في دفع التبادل العلمي بين الصين وبين بلاد العرب وبلاد الغرب أيضا في مجال العلم الفلكي. وكان إنجاز كتاب «نظام التقاويم للمسلمين» في سنة 1385 ميلادية وإنجاز كتاب «خطوات الحساب في الفلك» في سنة 1477ميلادية ويكون الفرق الزمني بين الكتابين أكثر من تسعين سنة. «دراسات في تاريخ العلم الفلكي لمسلمي الصين».

مما هو الجدير بالذكر هنا أن العلماء الكوريين نقلوا العلم الفلكي العربي الإسلامي إلى كوريا في القرون الوسطى عن طريق الصين. جاء في كتب «سجلات الوقائع في عهد سلالة لي» الكورية جزء كتاب «الحسابات الفلكية Qi zeng Tui bu» أن مؤلفي الكتاب

هما لي تسون تسي وجين دجان قد درسا العلم الفلكي في الصين في فترة ما بين سنة 1420- 1432ميلادية وطالعا كتاب «نظام التقاويم للمسلمين» وقاما بمراجعة الكتاب وتحقيقه واستمدا منه المواد الأساسية لكتابهما الجديد. والكتابان متفقان في المحتويات تماما واختلفا فقط في الترتيب للمواد والجداول الحسابية ويبدو أن ترتيب المواد في الكتاب الكوري أبسط وأوضح وأسهل للحفظ. «دراسات في تاريخ العلم الفلكي لمسلمي الصين» صفحة 134-139.

الأجهزة الستة التي قدمها جمال الدين إلى المرصد الصيني:

الجهاز الأول: ذات حلق (Dhatu Halag) مكون من عدة حلقات عليها درجات لتحديد مواقع البروج ودرجاتها. والحلقات مصنوعة من النحاس.

الجهاز الثاني: ذات ثبات (Dhatu Shubat) مكون من ثلاث مساطر نحاسية على إحداها درجات لتحديد درجات الزوايا والمسافات بين الأجرام السماوية.

المسطرة الأولى ثابتة طولها متران ونصف المتر والثانية والثالثة متحركتان طول كل منهما 185سم، والجهاز أشبه بالمسطر البطليموسي القديم.

الجهاز الثالث: رخام معوج (Ruham-imuwaji) مكون من رخام سطحه العلوي مائل مركب عليه مسطر نصف دائري عليه 180 درجة لتحديد موعد اعتدال الربيع والخريف.

الجهاز الرابع: رخام مستوٍ (Ruham-imutawi) مكون من بيت ارتفاعه أربعة أمتار مع حفر طولي على أرض البيت وفتحة صغيرة على سطح البيت ويعلق على حائط البيت لوح نحاسي نصف دائري، ويركب في مركزه إبرة متحركة لتحديد الانقلاب الصيفي والشتوي.

1- نصف دائري عليه درجات.

2- أنبوب مثقب.

3- إبرة متحركة.

الجهاز الخامس: كرة السماء (Kura-I-sama) مكون من كرة عليها مواقع الأبراج

وحولها عدة حلقات نحاسية مكتوب عليها درجات لقياس مواقع الأجرام السماوية.

الجهاز السادس: إسطرلاب (artrolabe) مكون من دائرة نحاسية وعقربين لقياس ارتفاع الشمس والنجوم وتحديد الليل والنهار.

4) نقل العلوم الطبية العربية الإسلامية إلى الصين :

أ– نجد في «كراسات الأسرار والعجائب» Yau Yang Zu للعالم الشاعر الصيني دان تشينغ تشي Duan Cheng Shi 802-863م، في عهد سلالة تانغ (618-907م) أسماء النباتات من بلاد العرب والفرس وهي تستعمل للأغراض الطبية وسجل تحت هذه الأسماء أوصافها والأمراض التي تعالجها. وكان والد الشاعر كبير الوزراء في البلاط يستقبل الوفود الأجنبية دائما وأتاح ذلك الفرصة للشاعر أن يستفسر من الضيوف العرب والفرس ويجمع المعلومات قبل أن يسجلها وكان تسجيله دقيقا وصحيحا. وهناك كتاب بعنوان النباتات الطبية الواردة Hai Yao Ben Cao للعالم الشاعر لي شون LiXun 855-930م من أصل فارسي، وعاشت عائلته في الصين عدة أجيال، أجداده التجار العطارون، ولهم خبرات بالعقاقير العربية والفارسية وكذلك لهم معرفة تامة باللغة الصينية والثقافة الصينية وكانت أخت لي شون زوجة أحد الأمراء بإقليم سيتشوان. وللعائلة سمعة طيبة واسعة بالمنطق. وقد سجل لي شون في كتابه أكثر من مائة نوع من العقاقير الطبية الواردة من بلاد العرب والفرس وأكثرها عطور وصموغ مثل عطر الورد والصمغ العربي وصمغ اللك وصمغ الكثيراء. مع تحديد مواطن إنتاجها وزراعتها وتحديد أوصافها والأمراض التي تعالجها. ومع ازدهار التجارة الصينية العربية وردت إلى الصين أنواع كثيرة من الأدوية العربية عن الطريق البري والبحري مثل أهليلج كابلي واللبان «الكندر» والمسك والصبار والمُر والكامون والزئبق والعقيق واللفاح «تفاحة الجن» والبيش «خانق الذئب» ودم الأخوين «دم الغزال، دم التنين» وعود عطر وجوز الطيب «جوز بوا وبسابسة القرنفل والفلفل الأسود والزنجبيل والكافور والخروع والباذنجان واليانسون. و«كتاب النباتات الطبية. الواردة» دليل على ذلك.

ب– كان الشكل الأساسي للأدوية الصينية هو الشراب من السائل المزيج من العقاقير المختلفة بعد نقعها في الماء وغليها على النار. ولم يكن هذا الشكل مناسباً للأدوية

العربية التي كان أكثرها من العطور والصموغ وهي تذوب بسرعة في الماء وتتبخر وتذهب فاعليتها الطبية وكان العطارون والأطباء العرب والفرس يعملون منها في أشكال الأقراص والمساحيق والمعاجين والحبات بدلا من سائل الشراب، وأصبحت فيما بعد هي الأشكال التقليدية للأدوية الصينية.

كان الطب الصيني القديم هو الطب العام لا يتميز بتقسيمات واضحة وتمّ تقسيم الأمراض في مستشفى البلاط في سنة 1078- 1085 م إلى 9 أقسام هي الباطنية والأعصاب والأطفال والعيون والأورام والولادة والأسنان والحلق والجراحة والوخز بالإبرة. وأغلب الظن أنه تأثر في ذلك بالطب العربي الإسلامي الذي نقل نظام التقسيم الطبي اليوناني القديم عند بقراط سنة 460-377 قبل الميلاد، إلى بلاد العرب ثم إلى الصين.

ج- في المكتبة الوطنية الصينية ببكين، قسم الكتب القديمة، أجزاء متبقية من كتاب «وصفات هوى هوى» وصفات مسلمي الصين الطبية Hui Hiu Yao Fang الذي يقع في 36 جزءا وبقيت منها اربعة أجزاء فقط بالمكتبة وهي جزء ثان من الفهارس وجزء 12 وجزء 30 وجزء 34، ومؤلفه وتاريخ تأليفه مجهولان. والأجزاء الأربعة الباقية تقع في 485 صفحة بما يقرب من 200 ألف كلمة صينية واختلف العلماء والباحثون في تاريخ تأليفه والأرجح أن يكون في النصف الثاني من القرن الـ 14 الميلادي أي في أواخر عهد يوان المغولي وأوائل عهد مينغ. وفي الكتاب أسماء الأمراض وأوصافها وأسماء الأدوية والوصفات مترجمة صوتيا من اللغات الأجنبية إلى اللغة الصينية وأكثرها من اللغة العربية، وبالتالي اللغة الفارسية ثم اليونانية القديمة والقليل منها باللغة الآرامية والتركمانية، حيث لا نستطيع أن نفهمها اليوم إلا بعد أن نرجعها إلى أصلها العربي أو الفارسي أو اليوناني.. وبدراسة الأجزاء الأربعة الباقية من الأجزاء الـ 36 الأصلية نجد ما يزيد على 232 نوعا من العقاقير هي العربية أو الفارسية، منها ما يزيد على 170 نوعا ذكرها ابن سينا في كتابه «القانون في الطب» الذي يشمل أنواعا عديدة من العقاقير الصينية أيضا مثل دند صيني وراوند صيني ودار صيني.. وهذا يعطينا فكرة أن أصل كتاب «وصفات هوى هوى» هو كتاب «القانون في الطب» لأبن سينا. ونجد التشابه والاتفاق الشديدين بين الكتاب الصيني وكتاب ابن سينا في استعمال الأدوية «العقاقير وغيرها»، وكذلك في استعمال

البدائل في الكتاب الصيني للأنواع المعينة من العقاقير الصينية التي وجدوا فيها خير البدائل للعقاقير العربية والفارسية في حالة عدم وجودها.

في الكتاب الصيني أسماء للأشخاص والأدوية لا نستطيع أن نفهمها إلا بعد أن نرجعها إلى الأصل العربي مثل «معجون هرمس» جـ30 و «طب بقراط» جـ34 و« سفوف ارسطا طاليس للملك الاسكندر» جـ30 و«معجون الفلاسفة» جـ..30. ونجد نفس الوصفات للأدوية في كتاب القانون في الطب لابن سينا مثل «سفوف ارسطا طليس كتبه للاسكندر» في مجلد 5 جزء 3 صفحة 360 و«معجون الفلاسفة وهو المسمى مادة الحياة» في مجلد 5 جزء3 ص ..318. وأسماء الاشخاص مثل يحيى بن ماسوية جـ30 في الكتاب الصيني، ويحيى بن سرافيون جـ30 ، ومحمد بن زكريا جـ2، وحنين ابن اسحاق جـ30 وسابور بن سهل جـ30، صهار بخت ج`30 وأبو علي بن سينا جـ..30. معنى ذلك أن الطب اليوناني القديم نقل بلاد العرب في العصر العباسي وتطور وازدهر فيها على أيدي العلماء والأطباء العرب والفرس المسلمين والنصارى واليهود ثم نقل هذا الطب العربي الإسلامي المتطور المتكامل إلى الصين في الظروف الخاصة واستفاد منه الطب الصيني التقليدي متمثلا في كتاب «وصفا هوى هوي» الصيني الذي يعتبر كتابا طبيا موسوعيا مثل كتاب «القانون» في شكل تأليفه ومواد محتوياته. كان العلماء في العالم أكدوا أن كتاب ابن سينا «القانون في الطب» وصل إلى أوروبا في الغرب في القرون الوسطى. ونستطيع أن نؤكد على الأقل أن كتاب ابن سينا هذا له آثار واضحة في الكتب الطبية الصينية القديمة في العصور الوسطى في الشرق أيضا.

د- الفكرة الفلسفية الأساسية في الطب الصيني القديم التقليدي هي القطبان الموجب والسالب والعناصر الخمسة التي هي المعدن والخشب والماء والنار والتراب. وتوافق القطبين والعناصر هو صحة الإنسان والعكس هو سبب المرض في جسم الإنسان. أما الطب العربي الإسلامي فاستمد الفكرة الفلسفية اليونانية من نظرية العناصر الأربعة التي هي التراب والماء والنار والهواء وقبل ابن سينا هذه النظرية وقال في كتاب القانون إن أجسام تتكون من أربعة عناصر طبيعية، اثنان منها ثقيلان هما التراب والماء، والآخران خفيفان هما النار والهواء. وصحة الإنسان قائمة على اتفاق هذه العناصر، والعكس هو سبب المرض.

كان الطبيب اليوناني القديم الشهير أبقراط 460-377 قبل الميلاد له نظرية طبية قائمة على أربعة عناصر هي الدم والماء وسائل المرارة الأصفر وسائل المرارة الأسود، واستنتج منها إلى نظرية الطبائع الأربع هي البرد والحرارة واليابس والرطوبة، ويقسم كل منها إلى أربع درجات: هي خفيف جداً، خفيف، شديد، شديد جداً. هذه العناصر الأربعة والسوائل الأربعة والطبائع الأربع والدرجات الأربع هي الأسس الفكرية الفلسفية في الطب اليوناني والطب العربي وهي تختلف عن نظرية القطبين والعناصر الخمسة في الطب الصيني القديم والتي هي في الحقيقة، الأسس الفكرية الفلسفية للديانة الطاوية الصينية التي لا تخلو من الخرافات وإدعاء السحر والشعوذة، وكان الطب الصيني الإسلامي مثل الطب العربي الإسلامي بعيدا عن ذلك. بل كان طباً علميا خالصا انتشر في بيئات المسلمين ومن حولهم في الصين وصار جزءًا من الطب الصيني التقليدي العام ونجد آثاره في مؤلفات العلماء الصينيين غير المسلمين مثل كتاب «فهرس النباتات الطبية Ben Cao Geng Mu» للعالم الصيدلي الصيني الشهير «لي تشي تشين Li shi Zhen» 1518-1593م، وكتاب «وصفات الأدوية الجامعة Pu Ji Fang» الذي تم تأليفه سنة 1406م.. ونجد في هذه الكتب وصفات الأدوية الطبية للمسلمين مع العبارات نفسها.

5) نقل تكنولوجيا رماية القذائف إلى الصين:

أ- جاء في كتاب «أصحاب المهن والحرف» من كتب «سجلات تاريخ عهد سلالة يوان» إن علاء الدين هو المسلم من بلاد العرب والماهر في صناعة آلة رماية القذائف وفي سنة 1271م وصل علاء الدين إلى الصين مع الآخرين بدعوة من إمبراطور الصين قبلاى خان فصنع المدافع (آلات رماية القذائف) وجربها أمام أبواب المدينة المحرمة على مشهد الإمبراطور والأمراء والوزراء ومنح الإمبراطور علاء الدين وزملاءه الهدايا وألقاب الشرف بعد نجاح التجربة. وفي سنة 1274م عندما واصل المغول زحفهم نحو جنوب الصين أرسلوا علاء الدين مع مدافعه لمساعدة جيوش المغول في ضرب مدينة تان تشو «مدينة تشانغ شا حاليا» والمدى الأخرى بضفة نهر اليانتسي الجنوبية. وكان لمدافع علاء الدين فضل كبير في سقوط هذه المدن. وفي سنة 1278م ارتقى علاء الدين إلى رتبة الجنرال وإلى نائب القائد العام لقوات المدافع سنة 1285م وتقاعد سنة 1300م وتوفي سنة

1312م وخلفه في وظيفته ابنه محمد.

ب- جاء في نفس الكتاب أن إسماعيل هو المسلم من بلاد العرب والماهر في صناعة المدافع (آليات رماية القذائف) ووصل إلى الصين مع علاء الدين سنة 1271م، ورافق جيوش المغول في ضرب مدينة شيانغ يانغ سنة 1273م وكان قد تفقد مواقع القتال أولا لاختيار الموقع المناسب خارج المدينة لإقامة المدافع عليه، وكان وزن كل قذيفة يبلغ 75 كيلوجرام وعندما تنفجر القذيفة مترين ونصف. فخاف العدو واستسلم. وعين إسماعيل قائداً لمدافع المسلمين بعد ذلك وتوفي بعد سنة من المرض 1274م وخلفه في وظيفته ابنه بوبا. كان عندما يعبر جنود المغول نهر اليانتسي كانت مدافع المسلمين تساعدهم من المؤخرة لتضرب سفن العدو بالقذائف فأغرقتها كلها. وارتقى بوبا إلى القائد العام لمدافع المسلمين سنة 1281م، ثم وزير العدل وحاكم الإقليم وتقاعد وخلفه ابنه حسن في الوظيفة.

وكان أخو بوبا هو إبراهيم قائداً عسكرياً أيضاً وفي سنة 1328م انتقل إبراهيم مع جنوده من أصحاب الصناعة إلى العاصمة بالأمر من القيادة العليا ليشاركوا جنود محمد ابن علاء الدين في صناعة مدافع جديدة. وتوفي إبراهيم في سنة 1330م وخلفه ابنه يعقوب في الوظيفة.

6) مآثر المسلمين في المجالات الثقافية الأخرى بالصين:

1- كل من يذهب إلى بكين عاصمة الصين في الوقت الحاضر من الصينيين والضيوف الأجانب لابد أن يزوروا القصور الملكية السابقة بالمدينة المحرمة والحدائق الملكية السابقة «حديقة بيهاى حاليا» على مقربة من القصور، ويتعجبوا من عظمة القصور والحدائق وفخامتها وروعة بنائها ويرجع تاريخ بناء القصور والحدائق إلى 8 قرون في عهد سلالة يوان عندما أتخذ قبلاى خان مدينة بكين عاصمة لمملكته سنة 1279م وكان «اختيار الدين» المهندس المعماري المسلم من بلاد العرب هو المصمم والمنفذ للمشروعين أيام حكم قبلاى خان 1215-1294م 1260-1294م على العرش. قال الأستاذ الصيني الكبير تشين يوان 1880-1971م، ورئيس جامعة بكين للمعلمين الأسبق والمختص في تاريخ الصين الحديث في «دراستا الصينيين من أصل بلاد الفرس والعرب» إن أكبر إهمالنا هو عدم اهتمامنا

وذكرنا بمن صمم ونفذ مشروع القصور والمدينة المحرمة حولها في العاصمة اليوم من المهندس المعماري المسلم من أصل بلاد العرب، والسبب في ذلك عدم اهتمامنا بعلوم الهندسة والتكنولوجيا عند تسجيل أحداث العصر في كتب التاريخ.. ومصمم المشروع ومنفذه هو اختيار الدين المسلم من الأصل العربي وهذا قولٌ قرأته مؤخراً في كتاب «المختارات» للمؤلف أو يانغ شوان 1274-1358م الذي كان يتولى مهمة تأليف ومراجعة كتب التاريخ في البلاط وقال في أحد مقالاته عن وثيقة نصب مقبرة السيد محمد إن السيد محمد هو ابن السيد اختيار الدين من الأصل العربي منذ عهد تانغ وعندما جلس قبلاي خان على عرش الصين عيّن اختيار الدين مديراً للهندسة والمعمار «البيوت والخيمات في اللغة المغولية» سنة 1267م، وكان عهد يوان في قمة العز والجبروت ولا بد أن تكون القصور في عظمة وفخامة وروعة لتمثل هذا العز والمجد والجبروت وكان اختيار الدين يعمل ليلا ونهارا في التفكير والتصميم ثم في التنفيذ مع وزير المالية ووزير العمل.. وبعد انتهاء المشروع نال الإعجاب والتقدير العظيمين من الإمبراطور الذي منح اختيار الدين مزيداً من الهدايا والشرف ولكنه تعب كثيرا وجاءته الشيخوخة قبل أوانها.

وقبل بناء القصور والمدينة المحرمة كان اختيار الدين قد قدَّم اقتراحا لبناء الحدائق سنة 1263م ونفذ المشروع في سنة 1264م ومازالت بعض أجزاء الحدائق القديمة باقية حتى اليوم خاصة الجزيرة وسط البحيرة والبرج الأبيض فوقها.

نشر العالم الباحث ما مينغ داو 1908-1991م مقالا تحت عنوان «من بنى مدينة بكين؟» ضمن كتاب «تأثير الإسلام في الثقافة الصينية» نشره قسم المطبوعات لجامعة الثقافة الصينية بتايوان سنة 1982م يؤكد الرأي المذكور أعلاه قائلا: إن مدينة بكين من تصميم المهندس العربي المسلم مقلداً لمدينة بغداد عاصمة الخلافة العباسية في القرون الوسطى، وقال: إن معبد السماء في بكين حاليا من تصميم المهندس العربي المسلم أيضا.

2- برز من مسلمي الصين في القرون الوسطى نخبة من رجال الفنون والأدب أمثال السيد لأجل شمس الدين 1211-1279م الذي كان سياسيا شهيرا وحاكما لإقليم اليوننان بالصين، وعاقلا حكيما في سياساته الزراعية والاقتصادية والتعليمية، وازدهر إقليم اليوننان في أيامه ازدهارا لا مثيل له في السباق. وكذلك انتشر الإسلام في الإقليم

انتشاراً واسعا وأنشئت المساجد العديدة في مدنه.. وسعد الله 1272-1348م كبير الشعراء في عهد سلالة يوان وله ديوان شعر يشمل ما يزيد عن 800 قصيدة في موضوعات شتى في وصف الطبيعة وآلام الشعب وأضرار الحروب المستمرة.. وقاوكه قونغ 1248-1310م وهو الرسام والشاعر والوزير للعدل في نفس الوقت والشهير ببراعته في رسم المناظر الطبيعية من الجبال والأنهار والغابات والأشجار وتمتاز أشعاره في وصف مناظر الحياة الريفية... وما جيو قاو الذي عاش بين أواخر القرن الـ 13 وأوائل القرن الـ14، هو الخطاط والموسيقار الشهير وصاحب الوظيفة الكبيرة بالإقليم من الأصل العربي والمسلم وله ما يزيد عن 28 لحنا موسيقيا مسجلا في كتاب «أغاني تاى بينغ» القديم.





البوذية والإسلام وغربة الأديان

رضوان السيد(*)

1

عندما كانت الهيئات الدولية المعنية بالآثار الكلاسيكية ، أواخر العام 1999 ومطلعَ العام 2000 تُرسل البعثات إلى أفغانستان ، لثنْي حكومة طالبان عن تدمير التمثالين البوذيين بمنطقة الباميان ، تنبهْتُ إلى أنّ الآثارَ البوذية هذه ، لا تثير إعجابَ الغربيين من علماء الآثار والأديان فقط؛ بل إنّ المسلمين القُدامى كانوا شديدي الإعجاب بها أيضاً . فياقوت الحموي (626 هـ/1228م) يقول في «معجم البلدان» واصفاً مدينة باميان وآثارها ، إنها « بلدةٌ وكورةٌ في الجبال بين بلخ وهراة وغزنة ... بها قلعةٌ حصينةٌ .. وبها بيتٌ ذاهبٌ في الهواء بأساطين مرفوعة منقوشٌ فيه كلُّ طير خَلَقَهُ الله تعالى على وجه الأرض ... وفيه صنمان عظيمان نُقِرا في الجبل من أسفله إلى أعلاه يُسمى أحدُهما سُرخ بُد (بوذا الأحمر) ، والآخَر خَنْك بُد (بوذا الأشهب)، وقيل – والقولُ لياقوتَ أيضاً – ليس لهما في الدنيا نظير.. » [1] . لكنّ ياقوتاً (الذي يظهر أنه شاهد تلك المعالم بأمِّ العين) ، لا يعرفُ أنها تماثيلُ لبوذا ، بل يخلُطُ شأنه في ذلك شأن رحّالةٍ آخَرين – في التعريف بها ، بينها وبين المجوسية (الزرادشتية) تارةً ، وبينها وبين المانوية أو المنانية (نسبةً إلى ماني المقتول عام 274 م) تارةً أُخرى ، وبينها وبين الهندوسية تارةً ثالثة . وهو يذكر عن

(*) مفكر ومستشار التحرير في مجلة التسامح.

البيت أو المعبد «الذاهب في الهواء» أنه يأوي إليه الزُعّار ، أي قُطّاع الطُرُق واللصوص . ويعني ذلك أنّ البوذية كانت قد اختفت من الباميان في زمانه . ويدلُّ على ذلك عدمُ معرفته بأصل كلمة البُدّ ؛ إذ يحسبُ أنها تعني بـ « لغة الهند » الصنم أو الوثن ، وليس صورة بوذا أو تمثاله .

أمّا ابن النديم (377هـ/987م) والذي كتب عن البُدّ (وجمعه على بَدَدة !) قبل ياقوت بما يزيدُ على الخمسين والمائتي عام ، فيعتمد على مصدر كتابي واحد فيخطئ ويصيب [2] ، لكنه - بخلاف ياقوت - يضطرب تماماً في الجغرافية وتحديد أماكن وجود البَدَدة ! يقول ابن النديم عن معنى البد [3] : «اختلفت الهند في ذلك؛ فزعمت طائفةٌ أنه صورة الباري تعالى جدُّه . وقالت طائفة : صورة رسوله إليهم .. والرسول مَلَكٌ من الملائكة ، أو بشرٌ من الناس ... وقالت طائفةٌ : هذه صورةُ بوداسف الحكيم الذي أتاهم من عند الله جلَّ اسمه . ولكل طائفةٍ منهم طريقةٌ في عبادته وتعظيمه «أما تمثالا الباميان فيصفُهُما صاحبُ الفهرست بالمُلتان ، ويضيف[4]: «ولهم صنمان يقال لأحدهما جنبُكْت وللآخر» انبكت ، قد استُخرجت صورتاهما من طرفي وادٍ عظيم ، خُرطا من حجارة الجبل ، يكون ارتفاعُ كل واحد منهما ثمانين ذراعاً ، يُرى من مسافةٍ بعيدة ... والهند تحج إليهما وتحمل معها القرابين والدَخَن والبخورات ... ».

وعلى أي حال ، فبعد هذه التصورات المختلفة للبُد ، وللمعابد التي ينتصبُ فيها، والأماكن التي ينتشر عليها ، فإنه صار بعد القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي عَلَماً على الصَنَم أو الوَثَن أو التمثال الضخم الذي يقفُ أمامه السُمَنيُّ متعبدّاً ؛ ولذلك فإنّ المتصوّف المغربي عبد الحقّ بن سبعين (667هـ/1268م) – وقد كان رجلاً متفرداً في التفكير والتصوف ، سمَّى كتابه الصوفيَّ الرئيسيَّ : بُد العارف، أي قِبلتَهُ أو متعبَّدَه [5] !.

وإذا كانت شحّةُ المصادر ، ونُدرة الاتصالات أو المقابلات بين المسلمين وأتباع البُدّ أو بوذا قد حالت في النهاية دون التعرف الحقيقي على موقع البُد أو بوذا في ذلك المذهب الغريب ؛ فكذا كان الأمر مع المصطلح / المفتاح الآخَر : السُّمَنية أو الشامانية ، أي الرهبان أو النُسّاك البوذيين . أقدمُ الإشارات إلى هؤلاء نجدُها في

مصدرٍ غير متوقَّع هو رسالة أحمد بـن حنبـل (-241هـ/855م) المسمَّاة : الرد على الجهميّة والزنادقة . يقول أحمد [6] : «.. كان مما بلغَنَا من أمر الجهم (بن صفوان) عدوّ الله أنه كان من أهل ترمذ ، وكان صاحبَ خصوماتٍ وكلام . وكان أكثر كلامه في الله تعالى ، فلقي أُناساً من المشركين يقال لهم السُمَنية ، فعرفوا الجهم فقالوا له: نكلِّمك فإنْ ظهرتْ حجتُنا عليكَ دخلْتَ في دينِنا ، وإن ظهرت حجتُك دخلْنا في دينك . فكان مما كلّموا به الجهم أن قالوا له : ألست تزعُمُ أنّ لك إلهاً ؟ قـال الجهم: نعم ، فقالوا له : هـل رأيتَ إلهك ؟ قال : لا ، قالوا : فشممتَ له رائحة ؟ قال : لا، قالوا : فوجدْتَ له حساً ؟ قال : لا .. » وانتهى الأمر بالجهم حسب رواية أحمد أنْ تحير أربعين يوماً ، ثم اهتدى للتدليل بالروح ؛ إذ قال للسُمَني : ألستَ تزعم أنّ فيك روحاً ؟ وأنت لا تراه ولا تسمع كلامه ولا تُحسُّ به ، فكذلك الله ... «فحجَّ السُمَنية» . ولا ندري مدى دقة هذه الرواية أو صحتها ، وإن يكن أصلُها ممكناً . إذ يبدو أنّ مُدُن بلخ والبامـيان وترمذ ، كان ما يزالُ فيها في النصف الأول من القرن الثامن الميلادي بوذيون، أو أنّ البوذيين كانوا ما يزالون يأتون من أعماق الهند وتركستان للحج إلى المعابد الكبرى والتاريخية لتلك المُدُن . وقد فهم المسلمون من هذه القصة ، وقصص مشابهة أنَّ السُمَنية هؤلاء يقولون بقدم العالم ، ويرون أنه لا معلومَ إلاّ من جهة الحواس . كما أنَّ أكثرهم يُنكرون المعادَ والبعثَ بعد الموت . ويقول فريقٌ منهم بتناسخ الأرواح [7] . ونفهم من ابن النديم ، في المعلومات التي نقلها عن كتـابٍ قديـم في تاريخ خـراسان أنَّ السُمَنية هؤلاء لهم نبيٌّ اسمُهُ بوذاسف[8]: «وعلى هذا المذهب كان أكثر أهل ما وراء النهر قبل الإسلام وفي القديم .. » . وبذلك يُصبحُ الاسمُ علماً على الديانة أو المذهب المرتبط بالبد أو بوذا. ويبدو لأول وهلةٍ أنّ هـذه «المعلومات» تشكّل حصيلةً طيبةً للتعرف على البوذية . وهذا على الرغم من أنّ مفاهيم قدم العالم والبعث موافقةً أو إنكاراً لا تَرِدُ ضمن عالَمِهِم الفكري أو الاعتقـادي . ويضافُ لذلك التأويل الغريب لرياضاتهم الرافضة للدنيا بأنه سخاءٌ وكرم . يقول ابن النديم (نقلاً عن كتاب أخبار خراسان السالف الذكر ، والذي يصفُهُ بأنه قديم) إنّ بوذاسف نبيَّ السُمَنية أعلمهم «أنّ أعظم الأمور التي لا تحلُّ ، ولا يَسَعُ الإنسانَ أن يعتقدها ولا يفعلها قولُ لا ، في الأمور كلّها . فهم على

ذلك قولاً وفعلاً . وقولُ «لا» عندهم من فعل الشيطان ..» [9] !

على أنّ هذه المعلومات القليلة والتي يشيع الخطأ في تأويلاتها ، ويبقى منها أنَّ السمنية هم أصحاب البد ، تبقى على حالها مع البيروني (440هـ/1048م) أيضاً رغم أنه كتب أهم كتابٍ عن الهند وثقافتها في العصور الوسطى على الإطلاق . ويعلِّلُ ذلك ، أي إعراضَهُ عن الحديث عن البوذيين (السُمَنية) بأنه ، لم يجد «كتاباً للسُمنية ولا أحداً مهم أستشف من عنده ما هم عليه . فإني إذا حكيتُ عنهم فبوساطة الإيرنشهري (الذي يبدو أنه ذكر شيئاً عنهم أثناء حديثه عن أديان إيران)، وإن كنتُ أظنُّ أنّ حكايته غير محصَّلة أو من غير محصِّل »[10] . ويصدقُ ظنُّ البيروني في عدم دقة الإيرنشهري لأنَّ صورته عن الانتشار البوذي أنه كان شاملاً في قديم الزمان لمناطق إيران وآسيا الوسطى وتركستان وأفغانستان بل والعراق والموصل إلى حدود الشام [11] : « إلى أنْ نجم زرادشت من أذربيجان ودعا ببلخ إلى المجوسية ، وراجت دعوته .. ونصب بيوت النيران من الصين إلى الروم .. فانجلت السمنية عنها إلى مشارق بلخ وبقي المجوس إلى الآن بأرض الهند ، ويُسمَّون بهامَك.. » .

والواقعُ أنّ البوذية ما كانت واسعة الانتشار بإيران قبل الميلاد أو بعده ، وأنّ انحسارَها الرئيسيَّ كان عن الهند وأفغانستان ، وليس عن إيران إذ لم تكن موجودةً فيها إلاّ بخراسان [11] . وهكذا فإنَّ الإيرنشهري ثم البيروني ، ما وجدا كتباً وأخباراً عنها، ليس بسبب الزرادشتية بل بسبب نجاح الهندوسية في إزاحتها . ثم إنها لم تبقَ في المناطق التي كانت بمتناول المسلمين ليعرفوا الكثير عنها . إذ عند ظهور الإسلام وفتح إيران وأفغانستان ؛ فإنّ الانحسار البوذيَّ كان قد بدأ . مع ذلك فيبدو أنه كانت هناك ثلاثة مراكز أو معابد ما يزال البوذيون الباقون يتحلقون حولها ، كما كان حجاجٌ يأتون إليها وهي كما سبق ذكره : بلخ والباميان وترمذ (وكلُّها اليومَ في أفغانستان)[13].

في بلخ أُعجب المسلمون بضخامة المعبد البوذي القائم هناك باسم النُوبهار (المعبد الجديد) ؛ فقد كان فيه فيما يقال ألف راهب . وكانت له أوقافٌ تمتد آلاف الفراسخ . ولوقوعه إلى جانب معابد زرادشتية فسُرعان ما اعتبروه بيتاً من بيوت النار الزرادشتية [14] . وهذا إذا لم يكن الزرادشتيون قد استولوا عليه فعلاً قبل ذلك ،

بسبب الانحسار التدريجي للبوذية عن تلك المناطق . ويذهبُ البلاذُري صاحب كتاب «فتوح البلدان» [15] إلى أنّ المسلمين الفاتحين دمَّروا النوبهار ، أو أنّ الرهبان هجروه تحت وطأة ملاحقة الزرادشتيين والمسلمين على حدٍ سواء . ومن هناك أتى آل برمك الذين عملوا بالإدارة العباسية منذ أيام المنصور ، وخرج منهم عدةُ وزراء أيام الرشيد . ويقال إنّ جدهم الأعلى (برمك) كان سادناً للنوبهار ؛ إذ كان بوذيا[16]. والمعروف أنَّ بلخ تراجعت بعد القرن العاشر الميلادي لصالح مزار شريف الحالية[17] .

على أنّ بقاء البوذية في الباميان لمدةٍ أطول ، ربما كان سببُهُ أنه كان لها كيانٌ سياسيٌّ هناك . فقد حكمت هناك أسرةٌ بوذيةٌ هي الأسرة الشيرية (واللقب يعني الملك أو الرئيس ، وليس الأسد ، كما فسّر المسلمون المفرد) . وقد اعتنقت الأسرةُ الإسلام في القرن التاسع الميلادي ، وظلت حاكمةً لبعض الوقت ، إلى أن شاعت الاضطرابات تحت وطأة غزوات الصفّاريين والغزنويين . وقد قام يعقوب بن الليث الصفّار بنهب وتدمير المعبد البوذي الكبير هناك ، للثروات الهائلة التي كانت فيه[18] .

كان المفتاحُ الأولُ للتعرف على البوذية إذن من جانب المسلمين مفتاحاً مضلِّلاً، وقد تمثل في تماثيل بوذا المنتشرة في المعابد أو المحفورة في الصخور والقائمة في الفلوات. وكان المفتاح الثاني طوائف النُسّاك الشامانيين (السُمنية) ، الذين رأَوا قلة منهم في القرنين السابع والثامن بأفغانستان . ثم رأوا كثيرين منهم في تركستان ، وعلى طول طريق الحرير في القرنين التاسع والعاشر [19] . وقد كان هناك ربطٌ منذ البداية بين السُمنية وتماثيل بوذا (البُد ، والبَدَدة) . وهذا فيما يبدو معنى اعتبار أحمد بن حنبل لهم مشركين ، أي أنهم يشركون مع الله آلهةً أُخرى . لكنّ القصةَ نفسَها – والتي تشير بحسب J. van Ess إلى انتصار المتكلمين واللاهوت العقلي[20] – تفيد أنّ السُمَنية لا يقولون بوجود الله . ويرى Richard Frank ، المستشرق الأميركي ، أنّ الآراء والعقائد المنسوبة إلى البوذيين في حوار جهم بن صفوان ، وفي تقرير الشهرستاني ، هي في أكثرها أدنى إلى أن تكون من آراء الفلاسفة الطبيعيين اليونان وتتناقضُ مع النرفانا البوذية المعروفة [21] . وهكذا فإن تماثيل بوذا الكثيرة ، والتي أدرك المسلمون فيما بعد أنها لا تُعبَدُ ، وأنّ هناك نزاعاً حولها بين طوائف السُمنية ، تركت

لديهم إحساساً بالحيرة وعدم الارتياح . ولذلك كان هناك مَنْ اعتبر السُمَنية من الزنادقة ، الذين كان المانويةُ أبرز طوائفهم لدى المسلمين. ولأنّ المانوية لا يشبهون البوذية كثيراً في سلوكهم فإنّ المسلمين ما استطاعوا إلحاقهم بهم ، رغم اتفاقهم في الزندقة ، حسب انطباعهم الأول عنهم . والمعروف أنه انقضت قرونٌ قبل أن يعتبروهم طائفةً مستقلةً نهائياً ، بعد تكرار اعتبارهم هندوساً أو مجوساً أو صابئة[22] .

ومع ذلك ؛ فقد كان هناك **مصدرٌ ثالثٌ** مباشرٌ للتعرف على البوذية ، لو أراد العلماءُ والرحّالة (مثل أبي زيد البلخي والبيروني) التمعُّن قليلاً في تلك الأُحجية. والمصدرُ المباشرُ تمثَّلَ في نصَّين جميلين ، على قلة المصادر الكتابية لديهم ؛ وهما الفصلُ الواردُ في حكايات «كليلة ودمنة» التي ترجمها ابن المقفع (139هـ/756م) عن الفهلوية ، بعد أن كانت قد تُرجمت في القرن السادس الميلادي عن السنسكريتية . عنوان الفصل السالف الذكر : «إيلاذ وبلاذ وإيراخت» [23]وهو بابٌ قائمٌ بذاته ، يعرضُ فيه حكيمٌ بوذيٌّ (ناسك) أفكار بوذا حول الفضائل والرذائل في صورة حوار مستفيض بين الملك ووزيره (البوذي) ؛ مفرِّقاً بوضوح بين الأفكار الهندوسية والأخرى البوذيّة .

وفي الفترة نفسها ، التي تُرجم فيها كتاب «السندهند» في الحساب والفَلَك عن السنسكريتية ، تُرجم النصُ الثاني المباشر عن الأفكار البوذية ، في صورة سيرةٍ لبوذا عنوانُها : « بلَوهر وبوذاسف» [24] : بِكر الخليقة المولود من غير أبٍ حقيقي ، والمُعْرِض عن لذائذ العالم ، والواصل إلى الحَقيقة العليا دونما تدريبٍ كبيرٍ غير التريُّض الذاتي . وفي الفترة نفسها ظهر المتصوف المعروف إبراهيم بن أدهم (161هـ/777م) الذي تشبه سيرته سيرة بوذا : ابن ملك أو أمير بلخ ، أتاه هاتفٌ داخليٌّ فأعرض عن الإمارة والجاه ، وتزهَّد وساح رائياً النجاة في الزهد والمعرفة [25] .

وإذا كان بابُ كليلة ودمنة ، ذو الصبغة البوذية ، مغطًّى ببعض الشيء ، ويعكس الصراع الذي دار بين الهندوسية والبوذية ؛ فأفضى إلى انحسار البوذية عن الهند – وما كان سهلاً على المسلمين أن يميزوا ذلك ، رغم دقة البيروني ؛ فإنّ نصَّ سيرة بوذا واضحٌ صريحٌ ، والفكرة واضحةٌ فيه . وقد يكون مترجمُهُ بوذياً يتقن اللغة العربية العالية [26]. ولذا فقد يكونُ السببُ الرئيسيُّ لبقاء الغموض والنفور– والبرودة أكثر

من النفور- من جانب المفكّرين المسلمين ، اختفاء فكرة الألوهية عن سيرة بوذا وآرائه . وقد أدركوا ذلك متأخرين بعض الشيء كما سبق القول ، فبدل أن يسموهم مشركين أو كفاراً صاروا يسمونهم زنادقة . وحتى سيرة حياة بوذا تبدو قصةً غريبةً بالنظر إلى القيم السائدة آنذاك في ذاك العالَم الإمبراطوري الصاعد لدى المسلمين . فقد كانوا في أَوج انتصارهم وازدهارهم ، وكان البوذيون ينحسرون وجوداً وفلسفةً ، بحيث تتضاءلُ مناسباتُ التلاقي والمواجهة على حدٍ سواء . وقد اعتادوا التعرف على الديانات والمذاهب أو التعامُل معها من خلال كتاباتها المقدسة ونصوصها السائدة سواءٌ أكانت تلك الديانات مما ذكره القرآن (مثل الصابئة) أو لم يذكره (الهندوسية والبوذية) . وما رأى المسلمون لدى البوذيين كتباً ، بل رياضات تأملية وتجوالاً . وفوق ذلك تلك المعابد الهائلة ، والتماثيل العالية ، التي اعتُبرتْ من جانب العامة أوثاناً .



في الوقت الذي كان فيه البيروتي محمد طاهر التنير ينشر كتابه عن العقائد الوثنية في الديانات الأخرى (1330هـ/1911م) ، والذي ضمّنه فصلاً عن الوثنيات في البوذية ؛ كانت انطباعاتٌ جديدةٌ وإيجابيةٌ عن آسيا والديانات الأسيوية ، تحلُّ محلَّ التجاهُل والبرودة القديمة [27]. ذكر التنير في بداية كتابه دوافعه لكشف جوامع الوثنيات في الديانات غير الإسلام طبعاً ؛ فأَورد أسماء حوالي عشر كتب ودوريات في الهجوم على الإسلام من وجهة نظره ، وكلُّها من تأليف مبشّرين بروتستانت من Pfander إلى ميور Muir؛ وهذا سياقٌ آخرُ تماماً يتصل بالأجواء الجدالية بين المسيحيين والمسلمين ، والتي بدأت في مرحلتها الجديدة أواسطَ القرن التاسع عشر، ولا تتبين له علاقةٌ بالبوذية أو الهندوسية . لكنّ المؤلّف لا يلبث أن يقول إنّ «السبب الآخَرَ لتأليف الكتاب هو نُصرة الحقيقة والقيام بواجب الأخوة الإنسانية لأنه فرضٌ في ديننا دعاء الناس إلى الحق ، وواجبٌ علينا أن ندعوهم لمشاركتنا في أحسن شيءٍ عندنا وهو دينُنا » [28].

بدأ التغير والاهتمام بالبوذية ، ليس من جهة الدين أو الانفتاح الديني ، بل من جهة السياسة والأوضاع الدولية . فقد شعر المسلمون بارتياحٍ شديدٍ للصعود الياباني أواخرَ القرن التاسع عشر، وصولاً إلى الانتصار على الروس عام 1905 . وقد اعتبرت النُخَبُ المكافحةُ آنذاك ضد الاستعمار الأوروبي (بما في ذلك الروس الذين كانوا يتصارعون مع العثمانيين ، ويستولون على مناطق إسلامية في آسيا الوسطى والقوقاز) أنّ الصعودَ اليابانيَّ القائم على الجَهد الذاتي ، والمستعصي على الهيمنة الأوروبية ، إنما يشكّل تحدياً للغرب ، وانتقاماً لضعف سائر الشعوب الأسيوية والإفريقية ، وأَملاً في أن يستطيعوا الاقتداء باليابان في ذلك . ونعرفُ في هذا الشأن قصائد ومقالاتٍ لمصريين وشاميين ، تمتدحُ الصلابة الوطنية والقومية لليابانيين ، وتدعو العربَ والمسلمين للاقتداء بهم ؛ إنْ لجهة تحدي السيطرة الاستعمارية ، أو لجهة اجتراح التقدم [29]. وقد لقيت ثورة العام 1911 في الصين ، والتي ألْغت الإمبراطورية ، وحولت الصين إلى جمهورية رمزها صن يات سن ، ترحاباً أيضاً في الكتابات العربية دونما اهتمامٍ بإقدام اليابان على التوغل والتغلغل في الصين[30]. ويمكن تشبيه ذلك التفاؤل الغامض بالنهوض السياسي الأسيوي في الربع الأول من القرن العشرين ، بالارتياح الغامر بالنهوض الاقتصادي الأسيوي في الربع الأخير من القرن العشرين .

وكما استُخدم النهوض الثاني (والذي تشارك فيه الصين وغيرها من دول شرق آسيا بقوة) بأشكالٍ مختلفةٍ تبعاً للفئات الاجتماعية والسياسية التي تعاملت معه لأسبابٍ داخلية تتصل بالصراع على هوية المجتمع والدولة ؛ فإنّ ردَّةَ الفعل العربية والإسلامية على النهوض الأول تميزت بالتنوع ، واستخدام الحجج المتضادّة . فقد استخدم الوطنيون والقوميون النهوض الأولَ للتدليل على صحة مقولتهم في إمكان مصارعة الاستعمار ، وإحراز التقدم بدونه أو في مواجهته . بل إنّ ذوي الميول الإسلامية روَّجوا في الحالتين للتقارُب الشديد الممكن بين اليابانيين والإسلام [31]. لكنّ الأبرز في سرور الإسلاميين من النهوض الياباني والأسيوي في الحالتين ، يعودُ إلى أنَّ اليابان إنما توصلت لذلك بفضل الحفاظ على تقاليدها الدينية والوطنية . فالتقاليد ليست حائلاً بين الأُمم والتقدم ؛ بل الأحرى القول إنها من عوامل التقدم ودوافعه [32] .

ومن هذا الباب حدث الاهتمامُ بالكونفوشيوسية والبوذية في حالة الصين ، وبالبوذية والشنتو في حالة اليابان ، باعتبارها جميعاً أدياناً واقعةً في أصل ذلك النهوض ، وذاك التقدم .

على أنّ هذا الاهتمامَ العامَّ (حتى من جانب الإسلاميين) بالديانات الأسيوية الكبرى ؛ وبخاصةٍ البوذية ، يطرأُ عليه الخَلَلُ والاختلافُ مرةً أُخرى عند التطرق للتفاصيل . فالليبراليون والإصلاحيون يركّزون على الانضباط الأخلاقي لدى البوذيين ، ملاحظين أنَّ البوذية ليست ديناً بقدْر ما هي مذهبٌ أخلاقيٌّ عميقٌ ومنضبطٌ شأنه في ذلك شأن الكونفوشيوسية . يقول عمر عنايت في الكتيب الصغير عن أديان الشرق الأقصى إنّ للحقيقة عند بوذا أربعة أركان [33] : «الرغبة غير المستكفية تؤلم ، والرغبة أصل الألم ، ولاستئصال الألم يجبُ نبذ الرغبة ، ولأجل منع الألم يقتضي اتباع الممر الأوسط » . ثم يضيف : « وليس في تعاليمه شيىءٌ عن الله أو عن تقديم القرابين ، فقد اهتم بنشر المحبة ، وأشار إلى عشرة قيود وخمسة موانع وأربع مغيبات يوجب على أتباعه تركها لأنه إذا غلب الإنسان نفسه وقهرها ، وتمكن من قيادتها إلى الطريق السوي وصل إلى المثل الأعلى ».

ويستشكل كلٌّ من محمد عبد الله دراز ومحمد عبد المنعم عيش الهوية الملتبسة للبوذية ، بين الدين والفلسفة الخُلُقية . ويعودان إلى فلسفة الدين (حسب التقاليد المسيحية) ليريا أنّ غياب فكرة الأُلوهية تُفقد هذا النظامَ الأخلاقيَّ روحَهُ ومعناه، والدليلُ على هذا الافتقار ، توالُد تقاليد تقديسية وأُلوهية في قلب البوذية أو لدى بعض فِرَقِها عبر التاريخ [34] . ووسط هذا التجاذُب حول دور البوذية في النهوض الأسيوي الأول ، يتقدم المثقف والسياسي المصري محمد حسين هيكل لإجراء مصالحةٍ بين الفريقين ، عندما يعتبر النهوضَ في شرق آسيا ، نهوضاً عاماً يوشكُ أن يؤسّس لشرقٍ جديدٍ . ولذلك فهو يبدأُ كتابه بالحديث عن علاقات العثمانيين بأوروبا ، ثم يدرس أثر الحركات الفكرية في بناء الوطن العربي . ثم يلخّص عن كتابٍ ألماني فصلاً عن البوذية (عبر ترجمةٍ فرنسية) ، ليصل بعد ذلك إلى غاندي وتجديداته في الهندوسية من طريق اللاعنف ، وليعمد في الخاتمة إلى البحث في الإسلام والحضارة الأسيوية الجديدة ؛ وكيف يمكن أن تتلاقح الانضباطية البوذية

مع القوة الروحية للإسلام [35].

في يوليو (تموز) عام 2001 تحدث الدالاي لاما ، زعيم بوذيي التبت عن الإحياء الديني لدى البوذيين ، والفروقُ بينه وبين حركات الإحياء لدى الهندوس والمسلمين والمسيحيين . قال الدالاي لاما : « إنّ الإحياء البوذي عودةٌ إلى الذات . ولا أريد الحديث عن الإحياء الهندي ؛ لأنه أدنى إلى أن يكونَ حركةً قومية . إنما المشكلة لدى المسيحية والإسلام . فالإحياءُ في هذين الدينين يعتبر الخلاص حقيقةً حصرية ، كما أنَّ كلاً منهما يميل لإلغاء الآخرين . ولهذا لا بد من إعادة النظر في الأدوار الحقيقية لهذين الدينين في التاريخ والحاضر [36] » . كان هذا الحديث قبل أحداث 11 سبتمبر بقليل ؛ لكنه جرى بعد حوالَي العام من إقدام حركة طالبان على تدمير التمثالين البوذيين التاريخيين بالباميان بأفغانستان .

وهناك الآن أصوليةٌ مستشريةٌ في عددٍ من الأديان ، ومن بينها البروتستانتية والهندوسية والشنتو والبوذية والإسلام . لكنّ أحداً من هذه الديانات ما هاجم الولايات المتحدة في عُقر دارها باستثناء منظمة القاعدة وباسم الإسلام . وتتزعَّم الولاياتُ المتحدةُ دول العالم الآن في حربٍ على الإرهاب الإسلامي ، كان من نتائجها احتلال أفغانستان والعراق ، كما كان من نتائجها التضييق على ملايين المسلمين في أوروبا وأميركا . والعربُ والمسلمون يسيطر عليهم وعيٌ قائلٌ إنهم ضحايا ؛ في حين يذكر الآخَرون أنهم ضحايا التعصُّب الإسلامي : فهل يكونُ هذا التشددُ الذي ينقلبُ عنفاً جزءًا من طبيعة هذا الدين أو الديانات التوحيدية ؟ وإذا لم يكن كذلك ؛ بدليل وجوده في الهندوسية وهي من طبيعةٍ مختلفة ، فكيف يمكنُ التعامُلُ معه ؟ وهل إلى خروجٍ من سبيل ؟

* * *

1- ياقوت : معجم البلدان (مادة : باميان)

2- يذكر ابن النديم (الفهرست ، ص409) أنه استمد معلوماته عن الهند من كتاب « في ملل الهند وأديانها» نسخهُ الكندي الفيلسوف (252هـ/866م) عام 249هـ/863م لمؤلف مجهول . لكنه يعود (ص411) ليقول إنه اقتبس أخباره عن البد ومعناه « من غير الكتاب الذي بخط الكندي» . ومصدر ابن النديم المجهول يربط الاهتمام بالهند في البداية بيحيى بن خالد البرمكي ، وزير هارون الرشيد ، والذي «بعث برجلٍ إلى الهند

ليأتيه بعقاقير موجودةٍ في بلادهم ، وأن يكتب له أديانَهم ، فكتب لـه هذا الكتاب» . والمعروف أنّ أصل أُسرة البرامكة من بلخ ، ويقال إنّ جـدهم « برمك» كان سادناً للنوبهار ، وهو معبدٌ بوذيٌّ ، اضطربت بشأنه الأخبار لدى خصوم البرامكة ، في ما بعد ، فاعتبروه بيتاً من بيوت النار المجوسيـة (الزرادشتية) .

3- الفهرست ، مصدر سابق ، ص 411 .

4- الفهرست ، مصدر سابق ، ص 410 .

5- ابن سبعين : بُدّ العارف . تحقيق وتقديم الدكتور جورج كتوره . دار الأندلس ، ودار الكندي . بيروت . الطبعة الأولى 1978 .

6- أحمد بن حنبل : الرد على الجهمية والزنادقة ، نشر عبد الرحمن عميرة ، الرياض 1982 ، ص ص 102–104. وقد قُتل الجهم بن صفوان عام 128هـ/745م بعد أن شـارك في تمردٍ بخراسان ، أواخر العصر الأموي. وانظر دراسةً مفصَّلةً ونقديةً لهذه الرواية والروايات الأُخرى عن السُمَنية لدى جوزف فان أس في كتابه القديم:

Joseph van Ess, Die Erkenntnislehre des Adudaddin Al-Ici, Wiesbade 1966، PP. 257–265.

7- الشهرستاني (548هـ/1153م) : الملل والنحل ، بهامش الفصل لابن حزم ، م1، ص ص 268–269 .

8- ابن النديم : الفهرست ، مصدر سابق ، ص 408 .

9- ابن النديم : الفهرست ، ص 408 .

10- البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة . نشر دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد ، 1958، ص 206. وانظر قراءةً نقديةً لرؤية البيروني للهند ؛ في علي أومليل : في شرعية الاختلاف ، دار الأمان، 2001 ، ص ص 34-49 .

11- البيروني ، تحقيق ما للهند من مقولة .. مرجع سابق ، ص 14 . لكنّ الغريب أنّ البيروني يذكر بين كتبه رسالةً عنوانها : حديث صنمـي الباميان !

12- R W. Barthold «Der Iranische Buddhismus und sein Verhaltnis zum Islam in : Pavry, J.D.C. (ed.), Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji (London, 1933)،PP. 112–136.

13- Arde Wink, Al-Hind. The Making of the Indo-Islamic World. Brill 2002. vol. I. PP42-43, 72-73, 226-228.

14- المسعودي ، مروج الذهب ، نشرة شارل بللا . الجامعة اللبنانية 1964-1967 ، م1 , 227-230 ، وياقوت : معجم البلدان (مادة : نُوبهار) .

15- البلاذري : فتوح البلدان ، نشرة دي غويه ، ص 318-319 .

16- دائرة المعارف الإسلامية ، النشرة الجديدة ، مادة (برامكة)1033/1. ويبدو أنّ (برمك) ليس اسم علم؛ بل هو من السنسكريتية بمعنى رئيس أو سادن .

17- دائرة المعارف الإسلامية (مزار شريف) .

18- دائرة المعارف الإسلامية (باميان) .

19- A. Wink, Al-Hind. Op. cit. II, 334-357.

20- J.van Ess, Erkenntnislehre. Op. cit. 257-258.

21- R. Frank, Several fundamental assumptions of the Mu tazila, in Studia Islamica Islamica, 33(1971), PP.9-13.

22- البغدادي في الفرق بين الفرق ، ص 268 ، والشهرستاني في الملل والنحل 227/1 . وقارن :

Guy Monnot, Islam et religions. Maisonneuve et Larose. Paris 1986. P. 42-46, 215.

23- كليلة ودمنة . نشرة لويس شيخو ، ص ص 247-259 .

24- كتاب بلَوهر وبوذاسف . نشرة دانييل جيماريه . بيروت 1986 . وانظر المقدمة الفرنسية لجيماريه ؛ ص ص 11-20 .

25- السلمي : طبقات الصوفية . تحقيق نور الدين شريبة . القاهرة 1964 . ص ص 26-32 ، والرسالة القشيرية . تحقيق عبد الحليم محمود ، ومحمود بن الشريف . القاهرة 1967 . ص ص 36-41 .

26- قارن على سبيل المثال في : بلوهر وبوذاسف ، مرجع سابق ، ص 39-40، وص ص 70-73 . وانظر عن شروط ومحدّدات الرؤية الإسلامية للآخر ؛ محمد نور الدين أفّاية : الغرب المتخيَّل ، صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط . المركز الثقافي العـربي . بيروت 2000 ، ص ص 74-99 .

27- قارن بمحمد علي باشا : الرحلة اليابانية (1909). ولمصطفى كامل كتابٌ عن اليابان قبل ذلك بسنتين ، وللشيخ علي أحمد الجرجاوي تقريرٌ عن رحلةٍ عام 1906 .

28- محمد طاهر التنير : العقائد الوثنية في الأديان . بيروت 1330هـ / 1911 ؛ ص ص 8-10 .

29- قارن بألبرت حوراني : الفكر العربي في عصـر النهضة ، بيروت 1972 ، ترجمة كريم عزقول ، ص ص 178-190 وفهمي جدعان : أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث . الدار العربية للدراسات والنشر . بيروت 1979، ص ص 311-319 .

30- محمد طاهر لاشين : الصين الجديدة والرئيس صن يات سن . القاهرة . 1916 ، وانظر عبد الرحمن الرافعي: ثورة 1919 . دار النهضة المصرية ، 1946، ص ص 38-39 .

31- د. عبد الرؤوف سنو : دعوة اليابانيين للإسلام في مطلع القرن العشرين ؛ بمجلة الاجتهاد ، العدد 36, 1997، ص ص 158-186 .

32- محمود عبد الفضيل : اليابان والتجارب الأسيوية ، دار الشروق 2001 ، ص ص 186-211 ، ومسعود ضاهر: النهوض العربي والنهوض الياباني ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2000 ، ص ص 211-214 .

33- عمرعنايت : العقائد: تمهيد – أديان الشرق الأقصى ، نشـرة خاصة للمؤلف . القاهرة 1928 ؛ ص 43-44.

34- محمد عبد الله دراز : الدين والأخلاق والنبأ العظيم . القاهـرة 1957 . ص ص 115-122 ، ومحمد عبد المنعم عيش : المذاهب الدينية والأخلاقية . مكتبة الأنجلو المصرية 1969 ، ص ص 46-52 . وهناك منذ الستينات مادةٌ للأديان بجامعة الأزهر ، وبعددٍ من الجامعات العربية والإسلامية . وقد أُلّفت لها كتبٌ مدرسيةٌ كثيرةٌ أشهرها موسوعة أحمد شلبي . وحظي كتاب كارل ياسبرز : فلاسفةٌ إنسانيون (سقراط وبوذا وكونفوشيوس ويسوع) ترجمة عادل العوا (1975) بانتشارٍ واسع . وكان أحمد الشنتناوي ، قد أصدر في سلسلة إقرأ عن دار المعارف المصرية (1953) كتابه :الحكماءً الثلاثة ، وهم زرادشت ، وبوذا ، وكونفوشيوس.

35- محمد حسين هيكل : الشرق الجديد . مكتبة النهضة المصرية ، 1962 . وانظر عن هذا الميل المستمر في الثقافة المصرية على الخصوص ؛ أنور عبد الملك : ريح الشرق ، القاهرة : دار نهضة مصر ، 1984 .

36- نقلاً عن Int. Herald Tribune. July 18.2001 .





مدينة القاهرة في عصر المماليك

أيمن فؤاد سيّد(*)

بلغت القاهرة المملوكة أكبر نمو ملحوظ لها أثناء السلطنة الثالثة للناصر محمد بن فلاوون 704-741هـ–1309-1341م، التي تعد نقطة تحول هامة في تاريخ المدينة. وتركز هذا النمو في الأساس خارج باب زويلة وفي المنطقة الواقعة أسفل قلعة الجبل حيث عمر الأمراء المماليك العديد من المنشآت الجديدة في هذه المنطقة بناء على طلب السلطان. وتضمن ذلك- إضافة إلى الدور والقصور- بناء عدد من المساجد الجامعة الضخمة. فحتى نحو سنة 718هـ/1318م كان الرأي الذي يرى إلقاء خطبة الجمعة في جامع واحد في المدينة «وهو ما يراه المذهب الشافعي الذي أخذ به الأيوبيون» مأخوذا به بطريقة أو بأخرى. فكان بالقاهرة: الجامع الأزهر في قسمها الجنوبي، وجامع الحاكم في قسمها الشمالي، وكان بالفسطاط جامع عمرو، وجدد السلطان المنصور لاجين جامع ابن طولون سنة 696هـ/1296م لخدمة المنطقة الواقعة جنوب باب زويلة، وكان لقلعة الجبل جامعها الخاص بها الذي بناه الناصر محمد بن قلاوون سنة 718هـ/1318م، كما كان بالحسينية خارج باب الفتوح الجامع الذي بناه الظاهر بيبرس سنة 667هـ/1268م. ولكن بين سنتي 730هـ/1329م و740هـ/1340م تم تشييد أربعة مساجد جامعة جديدة بين باب زويلة وقلعة الجبل:

(*) كاتب وباحث أكاديمي من مصر.

جامع ألماس الحاجب بشارع الحلمية 730هـ/1329م، وجامع قوصُون بشارع القلعة (محمد علي سابقا) 730هـ/1330م، وجامع بشتاك بشارع درب الجماميز 736هـ/1336م، وجامع ألطنبغا المارديني بشارع التبانة 739هـ/1340م، أضخم هذه الجوامع وأفخمها، وذلك إضافة إلى العديد من الجوامع والمدارس التي شيّدت في مواضع أخرى من المدينة مثل: مدرسة مُغُلطاي الجمالي 730هـ/1329م، وجامع الخطيري 737هـ/1337م، وجامع السّت حدَق «مسْكة» 740هـ/1339م[1].

وبعد وفاة الناصر محمد بن قلاوون سنة 741هـ/1341م استمر أمراؤه في التشييد في هذه المنطقة التي أضحت منطقة الأرستقراطية المملوكية. فبُنيت ثلاثة جوامع جديدة: جامع أَصْلم السلحدار البهائي بدرْب شُعلان 746هـ/1345م. وجامع آق سُنقر الناصري بشارع باب الوزير 747هـ/1346م الذي رمّه إبراهيم أغا مستحفظان سنة 1061هـ/1651م وأصبح يُعرف بالجامع الأزرق، وجامع شيخو العُمَري بشارع شَيْخون بالصليبة 750هـ/1349م.

وأثّر ازدهار المنطقة الجنوبية للقاهرة خارج باب زويلة تأثيراً سلبياً على نمو المنطقة الشمالية خارج باب الفتوح حيث «الحارة الحسينية»، وعلى الأخص في أعقاب «الوباء الأسود» أو «الفناء الكبير»، حيث هُجرت هذه المنطقة ثم خَربت نهائياً ونقضت مبانيها في أعقاب محنة سنة 806هـ/1403م[2]. ومع ذلك فلم يوقف «الوباء الأسود» حركة التشييد والإعمار خارج باب زويلة. فتم بناء جامع شيخو في هذه الفترة، ودار صَرْغَتمُش بمنطقة بئر الوطاويط 753هـ/1353م، وقصر الأمير طاز بشارع السيوفية 755هـ/1354م، وقُبة وخانقاه شيخو 757هـ/1356م في مواجهة جامعه بشارع شيخون، ومدرسة صرغتمش بجوار جامع ابن طُولون 757هـ/1356م، غير أنّ أهم هذه المنشآت على الإطلاق هي جامع ومدرسة السلطان حسن 757-764هـ/1356-1363م، أحد أعظم الجوامع والمدارس الإسلامية والذي تكلف بناؤه أكثر من عشرين مليون درهماً، الأمر الذي يجعل منه أكثر منشآت القاهرة تكلفة على الإطلاق، والذي هُدم من أجل بنائه اثنان من أفخم قصور القاهرة «قصر يلبغا اليحياوي» و«قصر ألطنبغا المارديني»[3].

ولا يدل تشييد هذه الجوامع والمدارس على أنها -كما قد يتبادر إلى الذهن- قد بنيت تلبية لزيادة سُكانية، فعلى العكس من ذلك تماماً فإن عدد سكان مصر قد انخفض في هذه الفترة نتيجة للفناء الكبير، ولكن كثرة عدد الوفيات أدت إلى زيادة حصيلة ضرائب المواريث والمواريث الحشرية، مما سمح للحكام وكبار الأمراء بتنفيذ سياسة إنشائية طموحة.

وأدى حفر «الخليج الناصري» سنة 725هـ/1324م في غرب القاهرة، حيث كان يستمد ماءه من النيل في مواجهة الحد الشمالي لجزيرة الروضة ويسير موازيا للخليج المصري إلى أن يلتقي به شمال جامع الظاهر بيبرس عند بركة الرطلي[4]، أدى الخليج إلى حكر العديد من الأراضي الواقعة بين الخليجين. وبين الخليج الناصري والنيل، ومنحها للأمراء الذين أقاموا عليها العديد من المباني التي صارت نواة لعمران هذه المنطقة الذي تم بصورة واضحة في العصر العثماني، يقول المقريزي: «فأنافت الأحكار التي استجدَّت في أيامه -أي الناصر محمد بن قلاوون- على ستين حكراً، حتى لم يوجد موضع يحكره»[5].

ونمى الناصر محمد كذلك ضفة النيل الواقعة بين فسطاط مصر جنوبا وبولاق شمالا، فأنشأ الجامع الجديد شمال الفسطاط، وأنشأ دارَ وكالَة ورَبْعين كبيرين في المنطقة التي عُرفت بزربية السلطان، وأضاف إليها الأمير بكتمر الساقي حمَّامين، وبنى الأمير علاء الدين طيبرس الحازندار جامعا وخانقاه؛ وأنشأ كذلك حياً آخر مماثلاً على يسار الميدان الظاهري «ميدان الفلكي الآن» وهو المنطقة التي عرفت بزربية قوصون، اشتمل على جوامع ومدارس ومناظر مطلة على النيل وأسواق على طول شاطئ النيل بالقرب من بولاق، هجر أغلبها أو تهدم في أعقاب محنة سنة 806هـ/1403م.

وكان إعمار منطقة بولاق قد بدأ منذ عام 713هـ/1313م، فعمر الناس بها دُورا على النيل، كما امتدت المناظر على النيل من هنالك وحتى جزيرة الفيل «شبرا الحالية»، وانتظمت العمارة على شاطئ النيل من منية السيرج شمالاً إلى موردة الحلفاء جنوبا بجوار الجامع الجديد خارج فسطاط مصر، ومن حافة الخليج المصري

الغربية تجاه الخندق بحري القاهرة «منطقة الدمرداش الآن» إلى منشأة المهراني جنوباً «جنوب شارع القصر العيني الآن»، وظلت هذه المسافة العظيمة كلها بساتين وأحكارا عامرة بالدور والأسواق والحمامات والمساجد والجوامع.. وبلغت بساتين جزيرة الفيل خاصة ما ينيف على مائة وخمسين بستاناً بعدما كانت سنة إحدى عشرة وسبع مائة نحو العشرين بستاناً، كما عمر بها الأمير أيدمر الخطيري في سنة 737هـ/1336م جامعا ومدرسة شافعية لخدمة السكان المحيطين بها.

ولكن علينا أن نلاحظ أن تعمير الأحياء الواقعة في البئر الغربي للخليج لم يكن قد اكتمل حتى في عصر الناصر محمد بن قلاوون، كما أنه تأثر تأثراً سلبياً بالأزمات الاقتصادية التي مرت بها مصر والقاهرة بين منتصف القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي ومطلع القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي. ولم يعد إليه النشاط إلا في نهاية هذا القرن بعد إنشاء الأمير أزبك بن ططخ لحي الأزبكية، ثم نمت هذه الأحياء في العصر العثماني وفي زمن الحملة الفرنسية حتى استقرت على وضعها الحالي مع المشروع الحضاري الذي تبناه في النصف الثاني للقرن التاسع عشر الخديو إسماعيل باشا[6].

ولم تكن مدينة القاهرة زمن المماليك مدينة محصنة، فقد اختفى السور الفاطمي وسط أحياء المدينة المملوكية، كما أن القصبة أو الشارع الأعظم لم تكن الشريان التجاري للمدينة فحسب، وإنما المكان الذي كانت تتم فيه كذلك الاحتفالات الموكبية والتي كان يظهر فيها السلاطين للشعب، وهي تعيد إلى الأذهان الميراث الفاطمي الذي كان يمكن إدراكه حتى هذا الوقت. وكما كان الشارع الأعظم هو المركز السياسي والروحي للقاهرة الفاطمية، فقد أصبح في العصر المملوكي أشبه بمدينة جامعية، معنى صول القصبة –وعلى الأخص في منطقة بين القصرين– كانت توجد سلسلة من المدارس: دار الحديث الكاملية 622هـ/1225م. والمدارس الصالحية 641هـ/1243م، والمدرسة الظاهرية بيبرس 660-662هـ/1262م–1263م، وقبة ومدرسة المنصور قلاوون 683-684هـ/1284-1285م، والمدرسة الناصريّة محمد بن قلاوون 695-703هـ/1295-1304م، والمدرسة الظاهرية برقوق 786-788هـ/1384-1386م، والمدرسة

الأشرفية برسباي 829هـ/1425م، وإلى الجنوب قليلاً كان يؤخذ آجر بجوامع دولة المماليك الشراكسة: جامع الأشرف قانضوه الغوري وتجاهه مدرسة وقبّة وسبيل وكتاب 909-910هـ/1504-1505م، ثم جامع ومدرسة المؤيد شيخ المحمودي 818-823هـ/1415-1420م بجوار باب زويلة جنوب المدينة الفاطمية.

وعلى جانبي القصبة في شوارع موازية لها كان يوجد أيضا عدد كبير من المنشآت الدينية: خانقاه بيبرس الجاشنكير 706-709هـ/1306-1310م، والمدينة القراسنقرية 700هـ/ 1300م ملاصقة له إلى الجنوب منه بشارع الجمالية، وجامع سابق الدين مثقال 763هـ/1316م بدرب قرمز، ومدرسة جمال الدين الأشتادار 811هـ/1408م بشارع التشكشية. وجامع أبي بكر بن مزهر 884هـ/1479م بحارة برجوان. وكان مجلس القاضي يعقد بين القصرين في المدارس الصالحية النجمية، كما كان يوجد المارستان المنصوري، مركز مصر الطبي في العصر الإسلامي والذي ظل يؤدي دوره حتى القرن التاسع عشر الميلادي.

ويمكن أن نضيف إليها كذلك: مدرسة أم السلطان شعبان 770هـ/1369م بشارع باب الوزير. ومدرسة الأشرف شعبان 777هـ/1376م على الصوة مقابل باب القلعة، وجامع أيتمش البجاسي 758هـ/1383م بشارع باب الوزير، بحيث أصبح القسم الأكبر من الآثار التاريخية لمصر الإسلامية مركزاً داخل حدود القاهرة المملوكية التي يدل عليها الآن مناطق الجمالية والدرب الأحمر والخليفة حتى صليبة ابن طولون جنوبا. وكمٌّ التراث المملوكي بينها هائل وعظيم.

أما دُور وقصور القاهرة التي شيدت في العصر المملوكي والتي ذكر منها المقريزي في خططه واحداً وستين داراً شيّد القسم الأكبر منها في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي. فلم يصل إلينا منها إلا أربعة قصور فقط، أي بنسبة 6.56٪، منها ثلاثة خارج باب زويلة جنوب القاهرة هي: قصر ألين أق بشارع باب الوزير، وقصر قُوْصون- يشبك خلف جامع ومدرسة السلطان حسن، وقصر طاز بشارع السيوفية، والقصر الرابع داخل حدود القاهرة الفاطمية هو قصر بشتاك في منطقة بين القصرين.

وبفضل الشواهد القليلة التي بقيت من عمائر القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، نستطيع أن نتخيل شكل القاهرة في هذا العصر، وهي تزخر بهذا الكم من الجوامع والمدارس والخوانق والدور والقصور والقياسر والوكالات التي زال القسم الأكبر منها الآن.

ويجمع بين هذه القصور أسلوب معماري موحد يسمح بتمييزها عن الدور الغنية للفترة نفسها، وكذلك عن القصور الشركسية في القرنين التاسع والعاشر للهجرة/الخامس عشر والسادس عشر للميلاد. وقد استمدت قاعات استقبال هذه القصور تخطيطها من تخطيط قاعة قصر الروضة الأيوبي، ولكن أكثر ما يميزها هو حجمها الضخم سواءٌ في المساحة أو الارتفاع، والمداخل التذكارية لأغلبها والتي تذكرنا بمداخل الجوامع والمدارس المملوكية. وكان أصحابها يغرمون على تشييد هذه المداخل وتزيينها أموالا ضخمة، مثل ما غرمه الأمير سيف الدين ألجاي اليوسفي على بوابة داره، خارج باب زويلة، حيث تكلفت مائة ألف درهم.

وعادة ما كان يشيد الأمير المملوكي بالقرب من داره رباعاً ومدرسة، مثل: دار ومدرسة آق سنقر الفارقاني داخل باب سعادة، ودار ومدرسة بكتمر الحسامي خارج باب النصر، ودار ومدرسة علاء الدين مُغلطاي بالقرب من درب مُلوخيا، ودار ومدرسة علاء الدين آقبغا عبد الواحد بالقرب من الجامع الأزهر، ودار ومدرسة الأمير آل ملك الجوكندار بالقرب من باب المشهد الحسيني.

ومع مطلع القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي بدأ انهيار الازدهار العمراني الذي شهدته القاهرة في سلطنة الناصر محمد بن قلاوون، فقد وصل الغزو المغولي بقيادة تيمورلنك من جديد إلى مشارف مصر، وأخذت المجاعات والأوبئة تتوالى على البلاد. وحدث التغيير الحاسم لملامح القاهرة في أعقاب أزمة سنة 806هـ/1403م[7]، ففي هذه الفترة كانت قاهرة الناصر محمد بن قلاوون قد زالت، وتقلصت الأراضي التي عُمِّرت في القرن الماضي وهُجِرت المناطق السكنية الواقعة في شمال باب النّصر وفي غرب الخليج تجاه باب اللوق. ولكن هذا التراجع كان دون شك بشكل مؤقت[8]. فقد امتد العمران مرة ثانية إلى هذه المناطق عندما أصبحت

الظروف مواتية. ويقدر أبو المحاسن بن تغري بردى أن أكثر من نصف القاهرة وظواهرها قد تخرب في أثناء الغلاء والوباء الذي صاحب أزمة 806هـ، كما فقدت فيه القاهرة نحو ثلثي أهلها[9].

ولا شك أن المقريزي، الذي دون كتابه «الخطط» في أعقاب هذه الأزمة، لم يعرف ازدهار القاهرة ومجدها القديم، وإنما عاصر فترة التدهور والانهيار، خاصة في أعقاب الانتهاكات وعمليات اغتصاب الأملاك وعدم احترام الوقفيات التي قام بها بشكل سافر نحو سنة811هـ/1408م الأمير جمال الدين يوسف الأستادّار الذي اغتصب أغلب الأملاك والأوقاف الواقعة في منطقة رحبة باب العيد وما حولها وبنى في موضعها مدرسته وقصره، ليبدأ منذ هذا التاريخ «حي الجمالية» في الظهور ليلعب دوراً هاماً في تاريخ القاهرة[10].

ورغم أن الأضرار التي لحقت بالفسطاط لم تكن أشد من تلك التي أصابت المناطق الأخرى، فإنه لم تجر أية محاولة للنهوض بالمدينة وإحياء دورها، وذلك بسبب تحول طرق التجارة المصرية ابتداء من عصر برسباى 825-842هـ/1421-1438م، واعتمادها على تجارة البحر المتوسط بعد أن كانت حتى هذا الوقت تعتمد على تجارة البحر الأحمر عبر الطريق التقليدي (عَيْذاب–قوص– الفسطاط) وعلى الأخص بعد تخرب ميناء عيذاب نهائياً في أواسط القرن التاسع الهجري[11].

وقد أدى ذلك بالضرورة إلى فقدان الفسطاط لأهميتها الاقتصادية وهجر الناس لها وتخرُّبها نهائياً في نهاية القرن التاسع. وبالطبع فلم يكن هذا ممكناً إلا بعد إنشاء ميناء آخر للعاصمة في طرفها الشمالي الغربي هو ميناء «بولاق» الذي بدأ في الظهور اعتبارا من سنة 713هـ/1313م، ولكنه لم يلعب دوراً في الحياة الاقتصادية للمدينة إلا ابتداء من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي[12].

ورغم محاولات التوسع والعمران التي شهدتها القاهرة فيما بعد، وخاصة في زمن سلطنة الأشرف قايتباى 873–901هـ/1467-1496م، الذي يمكن مقارنة عصره بعصر الناصر محمد بن قلاوون فيما يخص التشييد والعمران. فإنها لم تفلح في الرجوع

بعدد سكانها إلى الرقم الذي كان موجودا في القرن الثامن، وإن كان مارسيل كليرجيه يفترض أن القاهرة كانت تضم في أواسط القرن العاشر، أي في بداية الحكم العثماني، نحو 385 ألف نسمة.

وفي هذه الفترة تم تنفيذ مشروع عمراني كبير على بعد نحو 500 متر غرب الخليج، حيث قام المقر الأتابكى أزبك بن ططخ الظاهري بتعمير منطقة الأزبكية التي نسبت إليه. وقد بدأت هذه الأعمال عام 880هـ/1476م، واستمرت حتى عام 888هـ/1484م. وقد بدأ أزبك بإقامة مناخ لجماله لتكون قريبة من مقر إقامته، ثم بنى عدداً من القاعات والدور ومقعد، وقام بتمهيد المنطقة وحفر بها البركة المعروفة بالأزيكية وأجرى إليها الماء من الخليج الناصرى، ثم شرع الناس في بناء القصور والدور حول البركة وأخذت العمارة تتزايد في المنطقة حتى عام 901هـ/1496م «تاريخ وفاة قايتباي» حتى صارت كما يقول ابن إياس «مدينة على انفرادها»، وأنشأ أزبك على الضفة اليمنى للمنطقة جامعه الكبير المنسوب إليه «جامع أزبك» وأقام حوله الرباع والحمامات والقياسر والطواحين والأفران وغير ذلك من المنافع. وللأسف الشديد فلم يبق أي أثر من هذه المجموعة الرائعة من العمائر فيما عدا اسم الأزبكية الذي ظل يطلق على البركة وعلى الحى، وقد أزيل جامع أزبك عام 1869م في المشروع الحضاري الكبير الذي تبناه الخديو إسماعيل لتجديد ميدان الأزبكية وإنشاء دار الأوبرا المصرية. ويقول ابن إياس أن الأمير أزبك استثمر في هذا المشروع مائتي ألف دينار وهو مبلغ هائل يتناسب مع قوة نفوذ الأمير ووفرة إمكاناته المالية[13].

وطوال العصر المملوكي كانت الأنشطة التجارية للمدينة متمركزة داخل حدود القاهرة الفاطمية، وعلى التدقيق على طول القسم الأوسط للقصبة في المنطقة الممتدة بين الصاغة والكحكيين والتي تشغل مساحة تبلغ نحو 400 متراً طولا و 200متراً عرضاً وتحصى ثلاثة وعشرين سوقا أي بنسبة 26.4٪ من المجموع الكلي لأسواق المدينة، وثلاثة وعشرين وكالة بنسبة 38.6٪. كذلك فإن الأحياء الجنوبية للقاهرة، خارج باب زويلة، كانت تحوى مراكز تجارية عديدة خاصة على طول الشارع الأعظم الممتد من باب زُويلة وحتى المشهد النفسي. أما الأسواق الواقعة فيما وراء

الخليج فكانت سويقات غير متخصصة بتجارة أو حرفة معينة وكانت تقع على طول الشوارع التي تربط باب القنطرة بباب البحر شمالا، وباب الخرق بباب اللوق جنوبا[14].

وتؤكد المقارنة مع معطيات العصر العثماني هذه النتائج. فقد ظلت القاهرة الفاطمية والقصبة حتى سنة 1798م هي مركز الحياة الاقتصادية والتجارة الدولية، رغم أن أسواق الأحياء الجنوبية والغربية أضحت أكثر عددا وأكثر تخصصا مما يدل على امتداد الأنشطة الاقتصادية خارج حدود القاهرة الفاطمية في مناطق كانت قليلة النمو في القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي.

كذلك فإن تحديد مواقع الحمامات العامة المستخدمة في زمن المقريزي (أواسط القرن التاسع الهجري) تعكس التمركز الكبير للسكان داخل القاهرة الفاطمية، كما أن كل الحمامات التي ذكرها في الأحياء الجنوبية كانت تقع على طول الشارع الأعظم بين باب زويلة وجامع ابن طولون. أما الأحياء الغربية فلم يكن بها سوى حمام واحد فقط ولم يكن مستخدما في زمن المقريزي[15].

كان نمط المدارس هو النمط الذي ساد في العمارة الدينية في عصر المماليك بالإضافة إلى الخانقاوات والمساجد الجامعة ودائما ما كانت تضم المدارس قبةً وضريحاً ليدفن فيه المنشئ. وسنجد أن أغلب هذه المدارس ذات القباب قد أنشئت على القسم الغربي للقصبة حتى تكون القبة تجاه القبلة مثل مدرسة وقبة قلاوون- مدرسة الناصر محمد بن قلاوون- مدرسة الظاهر برقوق- مدرسة الأشرفية.

ولم يجتمع تدريس المذاهب الفقهية السنية الأربعة في مصر في مبنى واحد بعد المدارس الصالحية إلاّ عند ظهور المدرسة ذات التخطيط المتعامد Cruciform وتعد المدرسة الناصرية نسبة للناصر محمد بن قلاوون التي افتتحت سنة 703هـ/1303م، أول مدرسة في مصر ذات تخطيط متعامد دُرِّس بها الفقه على المذاهب السنية الأربعة، أي أنها جمعت بين التخطيط المتعامد شكلا والمذاهب الأربعة وظيفة. بينما تعد مدرسة الظاهر بيبرس التي افتتحت سنة 662هـ/1263م أول مدرسة في مصر

ذات تخطيط متعامد إلا أنها لم تدرس الفقه فقط حيث درّست إلى جانب المذهبين الشافعي والحنفي، الحديث وإقراء القرآن[16].

أما الخوانق أو الخوانك، وهي كلمة فارسية معناها بيت جعل لتخلو الصوفية فيه للعبادة- فهي بناء مستقل ملحق به مطبخ وحمام وأماكن للإعاشة تكون إما حول صحن متوسط أو في مبنى منفصل مثل ما هو موجود في خانقاه فرج بن برقوق.ويبدو مما ذكره المؤرخون تداخل مصطلحي المدرسة والخانقاه بحيث يطلقون أحيانا على المدرسة اسم الخانقاه والعكس.

وأول خانقاه أقيم في القاهرة هو خانقاه سعيد السعداء الذي أنشأه صلاح الدين سنة 569هـ/1173م في الركن الشمالي للقصر الفاطمي الكبير في موضع دار سعيد السعداء، ويمكن تحديد موضعه اليوم في شارع الجمالية أمام المدرسة القراسنقرية. وفي الفترة الممتدة حتى الفتح العثماني لم يوجد في القاهرة من المباني التي أطلق عليها لفظ خانقاه سوى منشآت قليلة هي: الخانقاه البندقدارية 683هـ/1284م، وخانقاه بيبرس الجاشنكير 709هـ/1395م، وخانقاه شيخو العمري 756هـ/1356م، وخانقاه ابن غراب 797هـ/1395م، وخانقاه سنجر الجاولى على جبل يشكر 723هـ/1323م، وثلاثة خانقاوات في قرافة المماليك هي: خانقاه فرج بن برقوق 813هـ/ 1410م، وخانقاه الأشرف برسباى 835هـ/1432، وخانقاه الأشرف إينال 860هـ/1456م، وقد ارتبط ازدهار الخوانق بازدهار الطرق الصوفية في مصر، وبدأت في التدهور مع تدهور هذه الطرق في نهاية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي[17].

وانقسمت العمارة الداخلية للقاهرة بين قصور الأمراء والدور والرباع والمساكن الجماعية. ولعبت القاعة دوراً هاماً سواء في تخطيط القصور أو تخطيط بعض المنشآت الدينية مثل المدارس والخوانق. ويظهر نظام القاعة حتى في الدور التي اكتشفت في الفسطاط وترجع إلى العصرين الطولوني والفاطمي. وتخطيط قاعة ست الملك الملحقة بالقصر الفاطمي الصغير والتي كشف عنها داخل مجموعة قلاوون دليل على ذلك. ويشتمل هذا التخطيط على إيوانين متقابلين على جانبي فناء مغطى بقبة

يعرف بالدرقاعة يسمح بتوفير الضوء والهواء.

وقد وصلت إلينا بعض القاعات الملحقة بقصور أمراء المماليك يرجع أغلبها إلى عصر المماليك البحرية في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي هي البقايا الوحيدة التي وصلت إلينا من هذه العصور وأشهرها قصر بشتاك. وقد ساعد على بقاء هذه القاعات تحول بعضها في فترات لاحقة إلى مدارس أو مساجد للحي الذي كانت فيه[18].

وتمثلت العمائر ذات الطابع التجاري في القاهرة المملوكية في الخانات والوكالات التي فقد أغلبها اليوم، وقد تأثرت في تخطيطها بتخطيط الرباع. وتقدم لنا حجج الأوقاف الوفيرة أوصافاً للعديد من هذه العمائر، ورغم أن العديد من أمراء المماليك البحرية قد مارسوا التجارة فلم يصل إلينا من هذا العصر سوى بوابة لوكالة قوصون أقدم وكالات القاهرة التي يرجع تاريخها إلى ما قبل عام 742هـ/1341م أما عصر المماليك الشراكسة فقد وصل إلينا منه عددا من الخانات والوكالات التي شيدها بعض سلاطين المماليك أهمها وكالتا (خان) قايتباى: الأولى بالقرب من الأزهر ترجع إلى عام 882هـ/1477م، والثانية داخل باب النصر ترجع إلى عام 885هـ/1481م. أما الخان الذي حفظ لنا تخطيطه بطريقه جيدة، فهو خان النخلة الذي شيده السلطان الغورى 906-922هـ/ 1501-1516م، ويتكون من حوش يدخل إليه من بوابة كبيرة يحيط به دكاكين ومخازن يعلوها طابقان –ربما كانت ثلاثة في الأصل– لغرف السكنى. وتشغل واجهة الخان نوافذ تطل على الطريق لكل طوابقه. وشيد الغورى كذلك قيسارية لا تحمل تاريخا للإنشاء يطلق عليها اليوم «خان الخليلي» وهو في الحقيقة اسم لخان يرجع إلى القرن الثامن الهجري ويظن أن الغورى أصلح الخان ورممه ولكن نص الإنشاء غير الكامل والذي يحمل اسم الغورى يشير دون شك إلى إمكانية أن يكون إنشاء جديدا قام به الغورى.

* * *

1 راجع لتفاصيل أكثر: فهمي كريم شاهند: دكتوراه بكلية الآثار، جامعة القاهرة 1987م، جوامع ومساجد أمراء السلطان الناصر محمد بن قلاوون، رسالة.

2 المقريزي «نشرة الفرقان» 3 , 69.

3 نفسه ص 633-535 .

4 نفسه 540-541.

5 المقريزي٢،ص 543.

6 راجع

Ar naud, J L, Lecare mise eu place dune ville moderne 1867, 1907, Des. in tere's due prince aux societies Privees Paris - Actes 1998.

7 المقريزي: السلوك، 3 :1127 .

8 المقريزي: الخطط، 3 : 368 -392.

9 أبو المحاسن: النجوم الزاهرة، 13 : 152.

10 المقريزي: الخطط 445,406,404:2.

11 Garcin, J, C, (La Medi tananelsation) de L'empire mamelouk sous Les sultans bubrdes Ros xlv iiii (1973-74) P. 114.

12 المقريزي: الخطط 424,420:3 .

13 ابن إياس: بدائع الزهور في وقائع الدهور 3 : 117 - 118 , 134

14 aymond A, "Cairo's Area and Population in the eanly Fifteenth Century" Muqar n II (1984), p22.

15 لمزيد من التفاصيل راجع، ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصار (ممالك مصر والشام والحجاز واليمن) تحقيق أيمن فؤاد سيد القاهرة 1985؛ القلقشندى: صبح الأعشى ج 4,3؛ المقريزي: المواعظ والاعتبار، 1-2 القاهرة 1953؛أبا المحاسن: النجوم الزاهرة، ج7-16؛ عبدالرحمن زكى. «أبو المحاسن» وآثار القاهرة في عصر الناصر محمد في كتاب «المؤرخ ابن تغرى بردي» (القاهرة 1974)، 165-175؛ نفسه: امتداد القاهرة من عصر الفاطميين إلى عصر المماليك (969 هـ ، 1517م)، الندوة الدولية لألفية القاهرة 2: 617 - 643 .

16 الباشا ، حسن ، دراسة جديدة في نشأة الطراز المعماري للمدرسة المصرية ذات التخطيط المتعامد . مجلة كلية الآثار (1989) ص43 - 80 .

17 المقرنري : الخطط ، 4 ، ص 727 - 793 .

18 Roymond, A.&wiet, G, Les Marches du caino , 1979.



صورة أوربا عند رحالة أندلسيين

شمس الدين الكيلاني(*)

لم تقتصر الرحلات العربية إلى أوربا، على تلك الرحلات والسفارات المنطلقة من أراضي الخلافة العباسية في المشرق، بل كان هناك ما يماثلها من رحلات انطلقت من بلاد الأندلس الخاضعة آنذاك لحكم الأمويين، فقد أقام الخلفاء الأمويون صِلات مستمرة مع البيزنطيين خصوم منافسيهم العباسيين، وتبادلوا الرسُل والسفارات، حيث جاءت السفارات من القسطنطينية إلى قرطبة حاضرة الأندلس الأموية، يطلبون ودَّ الأمويين للضغط على خصومهم المشتركين الفرنجة خاصة في عهد شارلمان، وبلغت العلاقات السياسية أوجها بين القسطنطينية وقرطبة في عهد الإمبراطور قسطنطين السابع والخليفة الأموي الكبير عبد الرحمن الناصر الذي كان ملكه في غاية الضخامة ورفعة الشأن، فقد طلب مهادنته وبادله الهدايا والرسائل الكثيرة من ملوك الروم والإفرنج و«المجوس»، ومن جملتهم صاحب القسطنطينية الذي هاداه ورغب في مودّتـه[1].

وفي صفر سنة 338هـ-949م وصلت سفارة الإمبراطور قسطنطين السابع إلى الأندلس، فاستقبلت استقبالاً حافلاً في بلاط عبد الرحمن الناصر، بالمقابل بادله عبد الرحمن الناصر السفارة؛ ولم تقتصر علاقات الأندلس الأموية على القسطنطينية أو بلاد الفرنجة، بلاد الغال، أرض فرنسا فحسب، وإنما امتد نشاطها

(*) كاتب وباحث من سورية.

الدبلوماسي إلى الجزر البريطانية والجزر المجاورة، وبعد أن استوطنتها شعوب الشمال (النورماندية) المهاجرة، فظهروا على المسرح السياسي الأوربي، وأحدثت هجماتهم المفاجئة لجيرانهم الذعر في النفوس، وتعددت إغاراتهم، فلم تقتصر على المدن الساحلية الخاوية، إنما امتدت إلى المدن الداخلية فضغطوا على الفرنجة، حتى وصلت غاراتهم إلى باريس وغيرها من جهات غرب أوربا، ثم امتدت إلى أن وصلت إلى بلاد الأندلس، بعد أن صارت هدفاً لهم، وساعدهم على ذلك استعانتهم بالأنهار، فكان أول هجوم للنورمان على بلاد الأندلس سنة 230هـ–844م، بطريقة مباغتة أذهلت الأندلسيين العرب الذين لم يعرفوا عن النورمان شيئاً من قبل، وقد سموهم لاحقاً باسم «المجوس» وهي تسمية أطلقها العرب المسلمون على عبدة النار، وذلك لأن النورمان كانوا آنذاك وثنيين لم يعتنقوا المسيحية، وهم يشعلون النار أينما ذهبوا[2].

وصارت إشبيلية وقادش وقرطبة هدفاً لهم، بسبب ما اشتهرت به تلك المدن من غنى، فوصلوا إلى إشبيلية حيث انتشرت سفنهم بأشرعتها السود في مجرى النهر، وانتشروا في ضواحي المدينة ونهبوها، وبالنهاية نجحت خطة الأندلسيين العرب في تحطيم سفن النورمان أثناء عودتهم من إشبيلية، وانتهى الأمر بينهما بالصلح وتبادل الأسرى، واضطر النورمان إلى التوقف عن الإغارة على الأندلس، وقد تمخّض عن تلك الغارة ازدياد الدبلوماسية الأندلسية إلى أن امتدت إلى الجزر البريطانية التي غدت مركز النورمان، وتطلعوا إلى معرفة أحوال النورمان وأوضاعهم، وإلى تهدئة الأمور معهم، بالمقابل فقد أدرك النورمان مدى قوة العرب الأندلسيين، وكان ملكهم آنذاك اسمه تورجايوس ويقيم في شمال إيرلندا التي اتخذها مقراً يدير منها سائر شؤون الجزر البريطانية، فأرسل سفارة إلى أمير الأندلس (عبد الرحمن الأوسط) عقب إخفاق غارته، فتلقاها الأمير الأندلسي بالترحاب علّه يتجنب مخاطرهم، وليستعين بهم ضد دولة الفرنجة في بلاد الغال (فرنسا)[3].

بالمقابل أعدَّ الأمير عبد الرحمن سفارة لترافق سفارة النورمان أثناء عودتها لعقد الصلح، فانتدب لسفارته يحيى الغزال الذي اشتهر بـ«حكيم الأندلس وشاعرها».

ولعل أقدم الرحلات الرسمية المحفوظة لنا بعض أخبارها عن طريق آخرين، ولم تدوَّن عن طريق صاحبها، هي رحلة سفارة يحيى بن الحكم البكري (153-250هـ/

770-864م) الملقَّب بالغزَّال لجماله، بعثه عبد الرحمن بن الحكم أمير قرطبة سفيراً مرتين: أُولاها إلى القسطنطينية ضمن وفد لعقد معاهدة صلح مع الإمبراطور توفيل؛ والثانية إلى الشمال إلى جتلاند Jutland، فيما يبدو لمفاوضة النورمان الذين كانوا قد أغاروا -كما ذكرنا- على الأندلس ونهبوا إشبيلية، وقد حفظ ابن دحية والمقري، وغيرهما من مؤرخي الأندلس بعض أخبار هاتين السفارتين، كما أشار إليهما الغزال نفسه في بعض شعره[4]. ولقد حفظ لنا أخبار سفارته إلى القسطنطينية ابن دحية مؤرخ الأندلس في مطلع القرن الثالث عشر الميلادي. أما الرحلة الثانية فيرويها لنا في القرن السابع عشر الميلادي المقري في (نفح الطيب).

ينحدر الغزّال من أسرة عربية عريقة، وكان معروفاً بعلمه الواسع وبإتقانه لعدة لغات، وبشهرته كشاعر كبير، ويذكر المقري عن ابن حيَّان قوله عن الغزال في «المقتبس»: «كان الغزال حكيم الأندلس، وشاعرها، وعرّافها»[5]، وهو ما جعل الأمير عبد الرحمن يقع اختياره عليه، لإرساله إلى ملك النورمان، حاملاً رسالته إليه مصاحباً سفارة ملك النورمان في طريق عودتها من رحلتها إلى أمير الأندلس، ففي أواخر صيف سنة 845م أوائل سنة 221هـ حمَّل الأمير عبد الرحمن مركباً بالهدايا إلى ملك النورمان، كما حمَّل الغزّال خطاباً إلى ذلك الملك في جوتلند، وكان عمر الغزال عندما أرسِل إلى ملك المجوس قد قارب الخمسين وقد خَطهُ الشيب[6].

وبعد أن غادر الغزّال أرض الأندلس (إسبانيا) ودخل بحر المانش هاج ذلك البحر، وهمْ في شهر سبتمبر فقاسى الغزال كثيراً من دوار البحر، وتولاه الفزع على صحبه[7]، كما يقول ابن دحية «فلما حاذوا الطرف الأعظم الداخل في البحر الذي هو حدّ الأندلس في آخر الغرب، وهو الجبل المعروف بألويه، هاج عليهم البحر، وعصفت بهم ريح شديدة، وصلوا في المد الذي وصفه الغزال في قوله:

قــال لي يحــيــى وصر   نــا بين مـوج كالجبال
وتـولـّـتـنـا ريـــــاح   من دبـــور وشــــمال
شـــقّت القلعين وانـــ   ـبتّت عـرا تلك الحِبـال
وتمـطى ملك المــــو   ت إلـيـنـا عن حـيـال[8]

وبعد تلك الرحلة البحرية الشاقة وصلت سفينة الغزال وسفينة النورمان إلى إحدى الجزر الصغيرة الغربية من إيرلندا، فأقاموا فيها أياماً، وأصلحوا مراكبهم، ثم تقدّمت سفينة النورمان إلى مقر الملك لتخبره بوصول سفارة المسلمين، وكما يروي ابن دحية عن الغزال: «وتقدم مركب المجوس إلى ملكهم، فأعلمه بلحاق الرسل معهم، فسُر بذلك»[9] وسمح الملك للوفد بالقدوم، فمشوا إلى مستقر ملكه، ونزلوا في جزيرته، ولقد كان ذلك قبل مائة عام من اعتناقهم المسيحية[10]، فوصف الغزّال تلك الجزيرة، مع أهلها المجوس، فيقول: «وهي جزيرة عظيمة في البحر المحيط، فيها مياه مطّردة وجنّات، وبينها وبين البر ثلاثة مجار، وهي ثلاثمائة ميل، وفيها من المجوس ما لا يحصى عددهم»[11]. ثم يتحدث عن جوارهم البعيدين عنهم مسيرة عشرة أيام في البر، الذين كانوا مجوساً ثم تحولوا إلى المسيحية، إلا بعضهم بقي على المجوسية كما هم أهل جوتلند، يقاتلون القبائل المسيحية، فنرى بكل وضوح تفضيل الغزال للمسيحيين على المجوس دينياً، فهم حسب عقيدة الإسلام (أهل كتاب)، ولا يبيحون لأنفسهم (الحرام) كما يبيحه المجوس، وهذا ما يظهر بوضوح في وصفه لحال الجزيرة ولأهلها ولجيرانهم، وما يقاربهم من المسيحيين حين يقول: «وما يليهم من البر لهم مسيرة أيام، وهم مجوس، وهم اليوم على دين النصرانية وقد تركوا عبادة النار... إلا أهل جزائر منقطعة لهم في البحر، هم على دينهم الأول من عبادة النار»، ويعرف الغزال من قبل ككل عربي مسلم أن المجوسية متخففة من القيود الأخلاقية، ويفتقرون إلى (الحرمات) التي اعتادها الغزال في ثقافته، مثلهم في ذلك مثل النساء الشماليات المجوس كالتركيات، والصقالبيات، والبلغاريات، إذ ترتبط هذه الحرية بالوثنية التي لا تلزم المرأة بالارتباط برجل واحد جنسياً، وهو ما يجد تأييده لديهم في مشاهداتهم، فيقول الغزال: «هم على دينهم الأول من عبادة النار، ونكاح الأم والأخت وغير ذلك من أصناف الشنار»[12].

بعد هذا يواجه الغزّال موقفين خطيرين: أولهما يتعلق بمدى تمسكه بمهابة الدولة والأمة اللتين يمثلهما، وباختبار عقيدته التي لا تبيح له أن يسجد لغير الله، فقد اشترط الغزال على الملك، منذ البداية، ألا يطلب منه شيئاً يُخرجه عن تقاليده العربية الإسلامية، أو يتنافى مع تعاليم دينه، لهذا اشترط الغزال على الملك «ألا

يسجد له ولا يخرجهما عن شيء من سنتهم، فأجابهم إلى ذلك»، إلا أن الملك أراد أن يحتال على الغزال، وذلك بأن يجعله يضطر، بطريقة ملتوية، ليسجد إليه، إذ دعاه ورفيقه ليدخلا إليه، وأمرهما بالدخول في مدخل «يضيق حتى لا يدخل عليه أحد إلا راكعا»، فما كان من الغزال إلا أن احتال على الأمر «فجلس على الأرض وقدَّم رجليه وزحف على إليَته زحفاً، فلما جاز الباب استوى واقفا»، وكان الملك قد هيئ صالونه بالسلاح والزينة الكاملة «فما هاله ذلك ولا ذعره، بل قام ماثلاً بين يديه، فقال: السلام عليك أيها الملك وعلى من ضمَّه مشهدك، والتحية الكريمة لك، ولازلت تمتع بالعز والبقاء والكرامة الماضية بك إلى شرف الدنيا والآخرة، المتصلة بالدوام في جوار الحي القيوم، الذي كل شيء هالك إلا وجهه، له الحكم وإليه المرجع»[13].

فكان الغزال حريصاً على إظهار مهابته كممثل لأمة الإسلام، بقدر حرصه على إظهار عقيدته في التوحيد الإسلامي، حتى أمام ملك مجوسي، فما كان بالملك الذي فسَّر له المترجم كلام الغزال إلا أن عبّــر عن إعجابه به، وبما يمثله ويرمز إليه من حضارة العرب المسلمين، فقال الملك: «هذا حكيم من حكماء القوم، وداهية من دهاتهم»، وعجب من جلوسه إلى الأرض وتقديمه رجليه في الدخول وتجاوزه لاختبار إذلاله، إذ قال الملك «أردنا أن نذله، فقابلنا وهو هنا بنعليه، ولولا أنه رسول لأنكرنا ذلك عليه»[14]. وقدّم الغزال كتاب أميره إلى الملك، فاستحسن الملك الرسالة بعد أن عرف معناها، كما أعجب بهدية أمير الأندلس المشتملة على «الثياب والأواني»[15]، وخصص للغزال ورفاقه منزلاً يقيمون به، ووسع الجراية عليهم، ويروي لنا الغزال كيف أثبت تفوقه في كل المجالات هناك، إذ كان له مجالس مذكورة، وجادل علماءهم «فبكّتهم، وفي بعضها ناضل شجعانهم فأثبتهم» وكل هذا دلال على تفوق حضارته، وعز مكانتها.

أما الموقف الثاني الذي واجهه الغزال، فهو يتصل بعلاقته الغامضة الطريفة مع زوجة الملك، التي أثار إعجابها وحبها، وأثارت حبه وإعجابه، وهو الشاعر الرقيق القلب، إلا أن هذه العلاقة كشفت تباعد قيم المرجعيتين الثقافيتين: ثقافته وثقافة أوربا الشمالية المجوسية، فكان لقاء يتخلله مفاجآت وفجوات بين مرجعيتين للقيم. إذ

إنه لما سمعت زوجة ملك المجوس بذكر الغزال وتفوقه دعته لتراه، فلما دخل إليها سلَّم ثم شخَص فيها طويلاً بإعجاب، فسألته عن طريق الترجمان عن سبب إدمان نظره، ألفرط استحسان أم لضدٍّ ذلك؟ فقال: «ما هو إلاَّ أني لم أتوهم (أتصور) أن في العالم منظراً مثل هذا ... لأن الحسن الذي لها والصفات المناسبة ليس يميزه أحد إلا الشعراء، وإن أحبت الملكة أصف حُسنها وحسَبها وعقلها في شعر يُروى في جميع بلادنا، فعلتُ ذلك»، فسرَّت الملكة بذلك سروراً عظيماً «وأمرت له بصلة» (أي هدية) لكنه رفضها، فسألته عن طريق الترجمان: لِمَ لا يقبل صلتي؟ ألأنه حقّرها أم لأنه حقرني؟ فقال الغزال: «إن صلتها لجزيلة وإن الأخذ منها لتشرّف لأنها ملكة بنت ملك، ولكن كفاني من الصلة نظري إليها وإقبالها عليَّ، فحسبي بذلك صلة» فازدادت سروراً وعجباً، وأمرت أن يتصل بها «ومتى أحب أن يأتيني زائراً فلا يُحجب، وله عندي من الكرامة والرحب والسعة»[16].

ويروي تمام بن علقمة عن الغزال قوله عن الملكة «لقد كانت فيها حلاوة، ولكني اجتلبت بهذا القول محبّتها، ونلتُ منها فوق ما أردت»[17]. ويروي الغزال أن زوجة ملك المجوس وتدعى (نود) أولعت به، فكانت لا تصبر عنه يوماً حتى توجّه فيه (أي تستدعيه) ويقيم عندها يحدثها بسير المسلمين وأخبارهم وبلادهم، وبمن يجاورهم من الأمم. وسألته يوماً، وقد وخطه الشيب، عن سنه، فقال لها مداعباً: عشرين سنة، فقالت له عن طريق الترجمان: ومن هو من عشرين سنة يكون به هذا الشيب؟ فقال لها: وما تنكر الملكة من هذا؟ ألم تر مهراً ينتج وهو أشهب؟ فضحكت (نود) وأعجبت بقوله، فقال في ذلك الغزال:

كلفت يا قلبي هوى متعبا	غالبت منه الضيغم الأغلبا
إني تعلقت مجوسية	تأبى لشمس الحسن أن تغربا
أقصى بلاد الله لي حيث لا	إليها ذاهب مذهبا
يا نود يا ورد الشباب التي	تطلع من أزرارها الكوكبا
يأبى الشخص الذي لا أرى	أحلى على قلبي ولا أعذبا
إن قلت يوماً إن عيني رأت	مشبهه لم أعد أن أكذبا

قـــالت أرى فـوديـــه قـــــد نـــورا دعـــابــــــة تــوجـب أن أدعـبـــــا
قــلــت لـــهـــا: مـــا بـــالــــــه إنــــه قــد يـنـتـج المهـر كـراً أشـــــهـبـا
فـاسـتضـحـكت عـجـباً بـقـولي لـهـا وإنمـا قـلــت لـــكـــي تـعـجـبــــا[18]

فازداد تعلق (نود) به، فقلما انصرف يوماً من عندها إلا أتبعته بهدية تلطفه بها من ثياب أو طعام أو طِيب، حتى شاع خبرها معه، وأنكره أصحابه، وحذروه من عقابيل حبه، فتقاعس عند ذلك عن زيارتها، فباحثته عن ذلك، فصارحها بمخاوفه من نتيجة اتصالهما ببعضهما، فما كان إلا أن تبين تغاير أخلاقهم عن أخلاق النورمان و المجوس، وقيمهما ... ولا سيما فيما يخص العلاقة بين الرجل والمرأة، وتخفّف المرأة عندهم من الضوابط التي ألفها الغزال في بلاد الإسلام، فعندما صارحها بخشيته عليها وعلى نفسه من انكشاف حبهما «ضحكت» مستهينة بالأمر، وقالت له: «ليس في ديننا نحن هذا (أي تحريم للعلاقة الجنسية خارج المؤسسة الزوجية) ولا عندنا غيرة، ولا نساؤنا مع رجالنا إلا باختيارهن، تقيم المرأة معه (أي الرجل) ما أحبت، وتفارقه إذا كرهت. وأن عادة المجوس قبل أن يصل إليهم دين رومية (المسيحية)، ألا يمتنع أحد من النساء على أحد من الرجال، إلا أن يصحب الشريفة الوضيع، فتعيرّ بذلك»[19]. ولما سمع الغزال قولها هذا عادت لقاءاته بها، ثم انفصل الغزال عنها لاضطراره للرحيل إلى بلاده، بعد أن أقام في بلاد النورمان شهرين، رجع ليحدثنا عن تجربته العاطفية، وليعطينا صورة عن حال النورمان في الفترة قبل المسيحية، وليضيء لنا ولغيرنا وصفاً إثنوغرافياً للحالة الدينية والاجتماعية، وما يجاورهم بما يتضمنه ذلك من عادات وسلوك اجتماعي ودين وطقوس، في ظروف لاتزال غامضة من تاريخ الجزر البريطانية والإيرلندية والاسكندنافية ماقبل المسيحية، ولعل إقامته في جوتلند قد امتدت أكثر من ثلاثة أشهر، ودامت رحلته ذهاباً وإياباً مايقارب العشرين شهراً.

رحلة إبراهيم بن يعقوب الطرطوشي في عام (354هـ–965م):

أرسل خليفة الأندلس في قرطبة في عام 354هـ–965م، إبراهيم بن يعقوب الطرطوشي في سفارة إلى الملك أوتو الأكبر في مغدبورغ Magdeburg، فخرج من

الأندلس (إسبانيا) وسار في محاذاة المحيط الأطلسي وبحر الشمال، ماراً على بوردو وروان وأترخت، ثم عبر شازفيج إلى بادربورن، وسست، وفلدا إلى ماينز. وكان إبراهيم عالماً يهودياً أندلسياً أو ابناً للثقافة العربية الإسلامية، اشتغل بتجارة الرقيق، وقد أورد معلومات واسعة عن إمارات الصقالبة في أوربا الوسطى، وتفاصيل وافية عن المدن الساحلية والغربية من الساحل الفرنسي والهولندي والألماني، وتحدث عن بلغاريا وبولندا وشيكوسلوفاكيا، وإمارة ناربون الأبدريني[20].

والطرطوشي لم يكن تاجراً فحسب، بل كان من المولعين باقتناء الكتب، وخبيراً ماهراً بأنحاء إسبانيا وفرنسا وألمانيا وبلاد الصقالبة الغربيين، وكان شخصاً دقيق الملاحظة؛ أما وصف رحلته فلم يبق منه سوى شذرات عُرفت منها الأقسام الخاصة بألمانيا والصقالبة/ السلاف، وهي التي حفظها لنا البكري والقزويني والعذري، وانتقلت منهم إلى مؤلفين آخرين فيما بعد، مثل ابن سعيد الغرناطي وأبي الفداء والدمشقي[21].

ولعلّ العلاقات الناشئة بين أمير قرطبة وأوتو الأكبر رأس الإمبراطورية الرومانية المقدسة هي التي هيأت الظروف والأغراض لرحلة الطرطوشي هذه. فلقد تبادل عبد الرحمن الناصر الأموي الأندلسي الرسائل مع أوتو الأكبر (936-973م) «ملك الصقالبة» إمبراطور ألمانيا الذي أصبح عام 962م إمبراطوراً للدولة الرومانية المقدسة، حيث أرسل أوتو سفارة إلى الخليفة عبد الرحمن الناصر، بهدف وقف إغارات بعض القبائل العربية على مملكة البروفانس، بالمقابل فإن عبد الرحمن الناصر أرسل إلى أوتو سفارات لإنشاء علاقات سياسية بينهما، وكانت إحدى تلك السفارات برئاسة أسقف أندلسي، مزوداً بكتاب باللغة العربية، احتوى على نقاش حول التثليث، وقد وافت المنية هذا الأسقف وهو في الطريق، وقيل إن أوتو اعتبر هذه المناقشة للتثليث إهانة له، فأساء معاملة المبعوثين، وبعد قليل أرسل أوتو رسولاً برئاسة جان دي غورتزا Jean De gorza الذي وصل قرطبة سنة 345هـ–956م، ولكنه تعرض في كتابه للرسول العربي بالإساءة، فما كان من الخليفة الناصر إلا أن أبقى هذا الوفد تسع سنوات محتجزاً، مقابل احتجاز أوتو لسفارة الأندلس لثلاث سنوات؛ وأرسل كتاباً مع رجل مسيحي يسمى ريسمند يطلب منه تغيير كتابه الأول، وقد نجح هذا

الرسول في مهمته، فاستبدل أوتو بكتابه كتاباً آخر وصل بعد ثمانية عشر شهراً من وصول كتابه الأول، فسمح عندها الخليفة لـ(جورتزا) بمغادرة الأندلس[22].

وفي هذا السياق تأتي سفارة الطرطوشي، وزيارته إلى الإمبراطور أوتو، حيث نزل عنده ضيفاً ورسولاً للخليفة الأندلسي في (مغدبورغ) فكانت رحلته الطويلة التي عبرت وسط أوربا وشمالها، وهي التي تشكل اليوم أجزاء من بولونيا والتشيك والسلوفاك والمجر وألمانيا وأوكرانيا. ويذكر ابن العبري أن الطرطوشي قابل أيضاً ملك الروم برومية (روما) في عام 350هـ–961م، وهو البابا يوحنا الثاني عشر (955-964م)، وكان بصحبته ربيع بن زيد الأسقف القرطبي (ريسموندو Recemundo)، وقد كتب هذا الرجل رسالة للحكم المستنصر ابن الخليفة القرطبي عبد الرحمن الناصر عن رحلة قام بها إلى ألمانيا أيام الإمبراطور أوتو الكبير، واحتفظ لنا البكري بجانب كبير من هذه الرسالة.

والقطعة التي أوردها البكري من رسالة الطرطوشي تصف رحلته إلى شرق أوربا، وكيف عبر الأدرياتيكي ووصل إلى بلاد «صقالبة الغرب»، وزار براغ وشرقي ألمانيا، ووصل إلى مغدبرج حيث كان يقيم الإمبراطور أوتو، وهناك التقى مع أعضاء سفارة من عند ملك البلغار، ثم سار بحذاء نهر الألب، ومضى في بلاد الصقالبة حتى وصل إلى شفارن (Schwerin) على مقربة من البحيرة المسمَّاة بهذا الاسم. وإذا كان من الصعوبة بمكان تتبع خط سيره على وجه الدّقة، لأن أسماء الأمكنة التي أوردها محرّفة تحريفاً شديداً، إلاَّ أن المعلومات التفصيلية التي يقدمها عن بلاد الصقالبة تبقى ذات أهمية كبرى بالنسبة لتاريخهم، وخاصة الغربيين منهم، كما أن بعض المحققين استطاع إيجاد صلة بين الأسماء وأصحابها من المدن والأماكن، فاسم مغدبروغ ورد عنده «مادي فرغ»، وبوهيميا Bohmen وردت بويمة، والنورمان ورد المرمان، والبشكة تعادل Vavcu، والبرتونيوبون هم Bretones، وإلى ما هنالك .. فتبين بعد المقارنات والتحقيق القيمة الحقيقية لما تركه لنا الطرطوشي من الناحية الجغرافية والتاريخية لتلك البلدان التي زارها[23].

وكان من الطبيعي أن تجتذب معلومات رحلته النادرة اهتماماً خاصاً من جانب العلماء الألمان والسلاف، الذين خصصوا له أبحاثاً كثيرة ومتنوعة[24]. وكان وصف

رحلته أقرب إلى مصنفات البلدان، وكتب المسالك والممالك، فهو يذكر البلدان، ويصفها ويعدد حاصلاتها ومتاجرها، ثم يذكر الطرق ومسافاتها بالأميال، ويتخلل هذا الوصف معلومات هامة عن الأحوال الاجتماعية والسياسية[25]. وقدَّم لنا معلومات نادرة عن شكل الملك والحكم والدين والعقائد والأعراق، وعادات الزواج والدفن، وبناء البيوت، والتجارة، والمحاصيل الزراعية، والطقس وتأثيره على السكان وطريقة مقاومتهم له.

الصقالبة (السلاف) :

لقد زار الطرطوشي بلاد ما يسميه الصقالبة (السلاف)، في عام 965م، ورسم عن حياتهم صورة حية، ورغم أن ما كتبه يأتي بعد نص ابن فضلان بخمسين سنة، وبعد المسعودي الذي سنأتي على ذكره، فإن نصه يحتفظ بحيويته وقيمته.

والصقالبة عند الطرطوشي من أبناء ماذاي بن يافث، ومساكنهم ومستقرّاتهم زمن الشمال إلى أن تتصل بالمغرب، أي من البحر المحيط في الشمال بحر البلطيق، إلى البحر المحيط (الأطلسي)، فبلادهم كما يشير متصلة بالبحر الشامي (المتوسط) إلى البحر المحيط الشمالي (البلطيق) إلى الشمال، فهي بلاد واسعة، وسكنوا بين قبائل الجوف (الشمال)، وهم أجناس كثيرة مختلفة، على الرغم من أنهم كانوا قديماً يجتمعون تحت سلطة ملك اسمه (ماخا) الذي يسميه المسعودي ماجك، وهو من أرومة أو جنس يُدعى ولينانا (Wolynjane)، وهو جنس أو أرومة معظَّمة لديهم ومبجَّلة، ثم اختلفت كلمتهم فزال نظامهم الذي كان يوحدهم، وتخربت روابطهم، فملك كل جنس منهم ملك[26]. فهم ينقسمون، حسب الطرطوشي، إلى أربع ممالك، المملكة الأولى على رأسها ملك البلغاريين، وهم البلغار. ومملكة أخرى وأهم مدنها فراغة وهي براغ الحالية Prague، وبويمة وهي بوهيمية الحالية Bohemia، وهما فيما عُرف بتشكسلوفاكيا، وكراكاو، أي كراكوفا Cracow, وملكهم بويصلاو أي بولسلاف الأول Boleslav(929-967م). والمملكة الثالثة وتضم بلاد الجوف، أي بلاد الشمال، وملكها مشقُه أي مسكو الأول (Mieszkoi) (960-992م) ومملك بولند Poland[27]، وتسمى هذه المملكة باسم مشقو، كما يروي القزويني عن الطرطوشي[28]. أما المملكة الصقالبية الرابعة فهي مملكة (ناقون) في آخر الغرب أو

أقصى الغرب في بلاد الصقالبة، ولعل تسميتها تعود إلى ناقون أو نكُّون Naccon (ت 966م)، وهو أمير القبائل الأبدرية التي سكنت شمال ألمانيا في منطقة مكلنبرج شفارن Mecklenburg Schwern. ثم يصف تلك الممالك الأربعه، ويبدأ بالأخيرة حيث جمع معلوماته عنها وهو في طريقه إلى بلاط أوتو الأكبر.

مملكة ناقون Noccon:

يشير إلى أن مدينة ناقون، حاضرة المملكة الرابعة، تبعد عن (فرغ) «لعلها مدينة برغ Burg » شمال (مغدبورغ) حاضرة أوتو الأكبر، وعلى مدينة ناقون حصن يُسمى غراد وترجمته الحصن الكبير، يقابله حصن على بحيرة عذبة، ومن هذا الحصن إلى البحر المحيط (لعله يقصد البلطيق) أحد عشر ميلاً؛ ويصف بلاد ناقُّون على أنها كلها متمرِّج وآجام وحمأة (طين أسود)، لذا يستنتج الطرطوشي أن العساكر لا تستطيع أن تنفذ إلى بلاد ناقون إلاَّ «بالجهد الشديد» فهي عسيرة الاقتحام، كما أن وصفه لأراضيها بأنها مليئة بالمروج والآجام والطين، يتضمن معنى تراجع العمران والزراعة المنظمة فيها[29]. وأهلها يمزجون الشجاعة والبأس، بالابتعاد عن الحياة الحضرية والعمران، فلا يجد الرحالة العربي من صفة إيجابية سوى شجاعتهم وبأسهم وانتظام حصونهم.

ومملكة ناقون يجاورها من جهة الغرب، كما يشير الطرطوشي، سكسون وهي مقاطعة سكسون Saxony الحالية شمال غرب ألمانيا، وبعض (مرمان) ويقصد بذلك النورمان Norsemen المجوس، سكان البلاد الاسكندنافية، وهم الدانماركيون، حيث توجد هناك بلدة يقصدها التجار لأنها رخيصة الأسعار وكثيرة الخيل تصدرها إلى غيرها «ومحاربوها شجعان ولهم سلاح شاك من الدروع والبياضات (الخوذ) والسيوف، كما لهم حصونهم الشهيرة»[30].

مملكة بويصلاو (براغ، بوهيمية):

والمملكة الثانية التي يسميها الطرطوشي بويصلاي، وهي تنسب إلى عاهلها حينذاك الملك بولسلاف الأول (929-967م) ملك بوهيمية، ومدنها الرئيسية: براغ وبوهيمية، وتضم البلاد المعروفة بتشيكسلوفاكية. ويصف بلاد بويصلاو التي تمتد من

مدينة فراغة (براغ) إلى مدينة كركوا (كراكاو) وهي بولندا الحالية «وطول هذه البلاد مسيرة ثلاث جمعات» أي ثلاثة أسابيع، ويذكر من مدنها بالإضافة إلى براغ وبوهيمية، مدينة قليوي (كالب)، ونوب غراد (نوفيغراد، نيبورغ) وعليها حصن بني بالحجارة والصاروج دكلس)، وهي واقعة على ملتقى نهري صلاوة (سال)، وبود (بودا)، وبورجين (وورزن Wurzen) وعليها حصن وهي على نهر مُلداوة وهو نهر في ألمانيا الحالية Mulde.

ويصف المسافة الفاصلة بين المدن فيما بين حصن قليوي إلى (نوب غراد) ميلان، ومن حصن نوغراد إلى ملاحة اليهود (أي مملحة اليهود) ثلاثون ميلاً، ومنها إلى حصن بورجن، ثم إلى طرف الشعراء (أي الغابة) خمسة وعشرون ميلاً. أما مسافة الغابة من أولها إلى آخرها فأربعون ميلاً، فيها جبال وأوعار، ثم يأتي بنهايتها جسر من خشب على حمأة (طين أسود) طولها ميلان، وآخر (الغابة) ندخل مدينة فراغة (براغ)، ومدينة فراغة هذه مبنية بالحجر والجير، وهي أكثر البلاد متاجر؛ ويصورها لنا على أنها مركز لتجارة دولية مهمة، إذ يأتي التجار من الكثير من البلاد، يأتيها الروس والصقالبة القادمون من مدينة كراكو، كما يأتيها التجار من بلاد الإسلام، واليهود والترك، بالمقابل يحمل هؤلاء معهم إلى بلادهم، بدل بضائعهم، الرقيق، وربما الدقيق، والقزدير (القصدير) وضروب أوبار (الجلود المدبوغة)، ويتعاملون بالعملة البيزنطية التي يسميها إبراهيم «المثاقيل المرقطية»[31]. ويتوقف عند صناعاتهم وبما يتميزون به من ثروة فيقول: «وأهل براغ يصنعون السُّروج واللجم المستعملة المتخذة في بلادهم، وبلادهم أطيب بلاد أهل الجوف (الشمال) وأزكاها معيشة، وبما أن الخيرات بها متوفرة، فيسود فيها رخص الأسعار، إذ يباع علف أربعين دابة بقنشار، وهي عملة متداولة لديهم»[32].

أما عن مدينة بويمة (بوهيمية) فيشير إلى أنها «مدينة مزدهرة، يصنع أهلها مندلات خفاف، مهلَّلة النسيج على هيئة الشبكة، وربما يقصد ثياب الدانتيل المشهور بها التشيك إلى الآن، وثمن هذه المناديل قنشار لعشرة مناديل، ويتعاملون بالمناديل كتعاملهم بالعملة، ويبتاعون بها الحنطة والدقيق والخيل والذهب والفضة وجميع الأشياء». ويستغرب إبراهيم قائلاً: «ومن العجب أن أهل بويمة سمر سود الشعور، والشقرة فيهم قليلة»[33].

مملكة مشقة:

ومملكة مشقة هذه تنتسب إلى ميشكو الأول « Mieszko I » ملك بولونيا، أو دوق بولونيا (960-992م)، ووجدها إبراهيم واسعة البلاد وغنية، كثيرة الطعام واللحم والعسل والحرث؛ ويجبي ضرائبه بالعملة يسميها «المثاقيل المرقطية»، كما ينبه إلى مدى اهتمام الملك برعاية جيشه، وما يفرد له من أموال، ولا ينسى وصف علاقات الزواج ومراسيمه، فيشير أن الملك يخصص قسماً من أموال مملكته لدفع أرزاق، أي مرتبات جيشه كل شهر، وعنده ثلاثة آلاف درّاع، أي جند لابسين الدروع، يصفهم «أجناد شجعان ذوو بأس يقابل المائة منهم ألف رجل». والشجاعة كما نعرف هي الميزة العامة أو (الصورة النمطية العامة) التي أسبغها الرحالة والجغرافيون العرب على الصقالبة «والملك يعطي رجاله ما يحتاجونه من الخيل والسرج واللحم والسلاح، وكل ما يحتاجونه، فإذا ولد لأحد رجاله ولد أمر بإجراء الرزق عليه ساعة يولد، إن كان ذكراً أو أنثى، فإذا بلغ المولود وكان ذكراً زوَّجه ودفع عنه النِّحلة (المهر) إلى والد الزوجة (الجارية)»[34]. وإن كانت أنثى «أنكحها ودفع النحلة إلى أبيها»[35]. والمهر عندهم ثقيل، فإذا ولد للرجل ابنتان أو ثلاث صار غنياً، وإن ولد له ابنان أو ثلاثة صار فقيراً[36]. ويشير إلى أهمية الزواج عندهم لدرجة أن «التزويج برأي ملكهم ملزم لهم، وليس باختيارهم، وهو يتكفل بجميع مؤوناتهم ومؤونة العرس»، فتصور رواية القزويني السلطة ممثلة بالملك، كسلطة أبوية، وكما يقول: «وهو مثل الوالد المشفق على رعيته»[37]. أما من ناحية علاقة الرجل والمرأة، وهي مسألة حساسة كانت دائماً مركز اهتمام الرحالة والباحثين العرب، فإن إبراهيم حسب رواية القزويني، وجد أن (المشقة) بخلاف الصقالبة الآخرين «غيرتهم على نسائهم شديدة»[38].

مملكة البلغاريين (البلغار):

على الرغم من أن إبراهيم لم يزر بلاد البلغار، والمقصود هنا بلغار البلقان، إلا أنه سمع بأخبارهم، فإنه يحدثنا عن مصادفته لرسل ملكهم بمدينة ماذن برغ Merseburg، حين وفدوا على هوته الملك (الإمبراطور أوتو) «فرآهم يلبسون ملابس ضيقة، ويتمنطقون بأحزمة طوال ملبسة بترامس (حبات) الذهب والفضة». ونجد إبراهيم مثل جميع ممثلي الثقافة العربية، لا يبخلون على الآخرين بالمديح إن وجدوا مناسبة لذلك، فهو يقول عن

ملكهم: «إنه ملك عظيم القدر يضع على رأسه التاج، وله الكتاب وأصحاب الخطط والأمر والنهي، بطريقة منظمة وترتيب كالمعهود للملوك الأكابر، ولهم معرفة باللغات»، كما يتحدث على أنهم ترجموا الإنجيل إلى لسانهم الصقلبي، وبالتالي فهم نصارى.

ثم يحدثنا على الطريقة التي دخلت المسيحية فيها مملكة البلغار، إذ حينما أغار ملك البلغار على بلاد الروم وحاصر القسطنطينية، أرضاه ملكها وكسب صداقته ووده، بإجزال العطاء له، ولا سيما عندما استرضاه بأن زوَّجه ابنته، وهذه حملت ملك البلغار زوجها على التنصر[39]. ويبدو أن معلومات الطرطوشي هذه استقاها من مقابلته لرسل ملك البلغار، وهم بزيارة للإمبراطور أوتو، الذين حضروا في عام 965م إلى مكدبرج. وبكل الأحوال، فإن الثقافة العربية كانت تعتبر ظهور المسيحية في هذه البلدان، كدين لأهل الكتاب، أحد مظاهر المدنية، وهي تتفوق لديهم على دين المجوس الذي يبيح المحرمات.

إضافة إلى الممالك الأربع، بما فيهم البلغار، فقد لاحظ الطرطوشي أن هناك من يجاورهم مِن أمم أخرى صقالبية أو غير صقالبية، وذلك شرق بلاد مشقة، حيث الروس، وفي الجوف (الشمال) بروس، وهم البروسيون Prussians سكان مقاطعة بروسيا شمال غربي بولونيا (مشقو)، فيصفهم على أنهم «على البحر المحيط (البلطيق) ولهم لسان خاص بهم، لا يعرفون ألسنة المجاورين لهم، ويتميز هؤلاء ويشتهرون بشجاعتهم، فإذا أتاهم جيش لا يتوانى أحدهم حتى يلحق بصاحبه ليشاركه القتال، إنما يخرج لا يلوي على أحد، فيضرب بسيفه حتى يموت»، ويتحدث على «أن الروس كانوا يغيرون على هؤلاء البروسيين في المراكب من الغرب»[40].

ويحكي لنا الطرطوشي أيضاً عن ما يسميه مدينة النساء، وهو ما سيتحدث عنه فيما بعد الإدريسي وغيره من الجغرافيين العرب، وربما سمع الطرطوشي بحكاية هذه المدينة الخرافية أثناء إقامته في بلاط أوتو، ولمدينة النساء هذه كما يصفها «بسائط ومماليك، وهنَّ يحملن من عبيدهن، فإذا وضعت المرأة ذكراً قتلته، ويبقين على المولود الأنثى، ولهنَّ بسالة وشجاعة، إذ يركبن الخيل ويباشرن الحرب» ويضيف قائلاً: «وخبر هذه المدينة حق أخبرني بذلك هُوتُه ملك الروم (أوتو)»[41].

كما يحدثنا عن طريق القزويني عن موضع يسميه (ورنك) على الطرف الجنوبي من الخليج الذي يخرج البحر الشمالي، فالموضع الذي على طرف ذلك الخليج يُسمى به الخليج، يقال له بحر ورنك، ويعني بذلك بحر البلطيق ولعَّل هذا الموضع هو الدانمارك، وهو أقصى موضع في الشمال، البرد به عظيم جداً والهواء غليظ والثلج دائم، لا يصلح للنبات ولا للحيوان، قلما يصل إليه أحد من شدة البرد والظلمة والثلج[42]. وهذه صورة راسخة بالمتخيَّل العربي الإسلامي عن أقصى بلاد الشمال، على الحافة القصوى للإقليم السابع.

كما يحدثنا عن بلاد «ويسو» وهي وراء بلاد البلغار، ويُعتقد أنها روسيا البيضاء، بينهما مسيرة ثلاثة أشهر، حيث يُذكر أن النهار يقصر عندهم حتى إنهم لا يُرون في الظلمة، ثم يطول الليل حتى لا يرون شيئاً من الضوء. ويذكر «أنهم يتبادلون بضائعهم مع البلغار بدون أن يلتقوا مباشرة، فكل واحد يضع متاعه في ناحية، ويضع علامة عليه، بعدها يرجع فيجد التاجر من الطرف الآخر وضع متاعه (بضاعته)، فإن رضي بها أخذها وترك بضاعته، فلا يرى البائع المشتري ولا المشتري البائع، ولا يدخل أهل ويسو بلاد البلغار لاختلاف الهواء والبرودة، كما أن أهل البلغار لا يمكنهم دخول بلاد ويسو لشدة برودة بلادهم»[43].

بعد أن يعطينا الطرطوشي فكرة عن كل مملكة على حدة، يُلقي نظرة عامة على الصقالبة، فهم أجناس كثيرة ومختلفة، ومن أجناسهم الصبراية (=Sorbs)، ربما الصرب، ودولايه (= Dules)، ونامجين، ولعل هؤلاء إحدى قبائل الألمان، حيث يشملهم هنا جميعاً، ويعتبر هذا الجنس أي الألمان الذين يدمجهم بالصقالبة أشجع أقوام الصقالبة (وأفرسهم). وهناك جنس آخر يسميه سرنين، وهم الصرب (Serbians Serbs) «وهم مهابون من الصقالبة»؛ كما أن هناك أيضاً جنساً يقال له (مِزاره) وهم المورافيون Moraviams ، و(حيرواس) وهم الكرواتيون (Croats) ، فضلاً عن الرصاصين، والحشيابين.

ويشير الطرطوشي إلى أن هذه الأجناس مختلفو المذاهب والأديان «فمن هذه الأجناس ما هو ينقاد إلى دين النصرانية على مذهب اليعقوبية، ومنهم من لا كتاب له، ولا ينقاد إلى شريعة، وهم جاهلية»[44]. وقد لاحظ الطرطوشي أن الصقالبة جميعاً يبنون

حصونهم على المياه والبحيرات، فهم يعمدون إلى المروج الكثيرة المياه والآجام فيخطّون فيه خطاً مستديراً أو مربعاً قدر ما يريدون من شكل الحصن وسعة مساحته، ويحفرون حواليه، ثم يردمون الحفر بالتراب، ويوثقونه بالألواح والخشب، حتى يبلغ السور إلى الغاية التي يريدون، ويحدثون له باباً يصلون إليه عن طريق جسر من خشب[45].

ولا يختلف مُتخيل الطرطوشي عن مُتخيل أصحاب الرحلات وممثلي الثقافة العربية الإسلامية، في النظر إلى الصقالبة كأصحاب بأس وشجاعة «فإن الصقالبة ذوو صولة وبطش، ولولا اختلافهم بكثرة تفرُّع أعراقهم وتفرُّق أفخاذهم، ما قامت لهم في الشدة أمةٌ من الأمم»[46]. ويشهد على غنى بلادهم، فهم يسكنون من البلدان أجزلها ريعاً وأكثرها أقواتاً «وهم مجتهدون في الفلاحة وطلب الرزق، يفوقون في ذلك جميع أمم الأرض»، ولا يقتصر تميزهم على الشجاعة والزراعة، إذ «أن تجارتهم جارية في البر والبحر نحو الروس والقسطنطينية». لكن ما يهدد أرزاقهم وزراعتهم كثرة المياه «فليس مصدر الجوع في بلادهم، وكلها في الشمال، من القحط وتوالي الجدب، إنما يكون من كثرة الغيث وتوالي الجمَّة (الماء)، ويزرعون مرتين في العام في القيظ والربيع، ويحصدون مرتين، وأكثر زرعهم الدخن»[47].

ويتوقف الطرطوشي عند طقسهم، وأمراضهم الناتجة عنه، ولا ينسى طعامهم ولباسهم، فيشير إلى أن «البرد رغم شدته في بلادهم فهو سليم، والحر بالنسبة لهم مهلك، لذا فهم لا يسافرون إلى بلاد لنقبردية (اللمبارديين) لحرها عليهم، والسلامة عندهم إنما تكون فيما يكون فيه الطقس جامداً. فإذا ذاب وفار ذوى جسدهم وجاءهم الموت. ويعمّهم مرضان لا يكاد أحدهم يسلم منهما، وهما الحمرة الناتجة عن الحمى، والنواصير. ويجتنبون أكل الفراريج لأنها تحدث فيهم ريحُ الحمرة، حسب ما يدعون، ويأكلون لحوم البقر والأوز لملاءمتها لأجسامهم، وشربهم ونبيذهم عسل؛ ويلبسون الثياب الواسعة بأردان أكمامها ضيقة»[48].

ويعلمنا أن أكثر أشجار شعابهم التفاح والأجاص والفرشك (الخوخ). ويشير إلى أن في بلادهم طائر غريباً تعلوه خضرة، يَحكي ما يسمعه من أحاديث الناس والدواب، ويسمّى عندهم سَبا، وعندهم دجاج بري يسموها (تترا)، وهي طيبة اللحم، تسمع أصواتها من أعالي الأشجار، وهي صنفان: سود وموشّاة، أجمل من الطواويس[49].

كما يسهب الطرطوشي في وصف شدة البرودة عندهم، وما ينتج عنه من ابتكارهم لأشكال المنازل والحمامات، ومركبات للسفر، فيذكر أنهم يتصفون عامة بسكناهم في البلاد الأشد برداً، وأقوى ما يبلغه البرد عندهم في الليالي المقمرة والأيام الصاحية، فحينئذ يشتد البرد ويقوى الجمد فتتحجر الأرض وتجّمد الأشربة كلها، حتى إن مياه البئر والحياض تتقرمد حتى تغدو كالحجارة «وتجمد الماء على لحى الناس، وتغدو كالزجاج، يعسُر عليهم كسره حتى يدخلوا الكن (الموقد)، وفي هذا الوقت تنكسر السفن ويهلك من فيها»، وتدفعهم شدة البرد هذه، كما يلاحظ الطرطوشي، إلى ابتكار طريقة خاصة للتدفئة، فهم وإن كان ليس لهم حمامات، فإنهم يستحمون، من شدة البرد، بحمام البخار (الساونا) «إذ يتخذون بيوتاً من خشب، يسدُّون خصاصه (شقوقه) مثلما يسدون شقوق سفنهم بمادة يسمونها (المخ) وهي مقام الزفت، تتكوَّن على أشجارهم شبيهة بالطحلب، ثم يبنون داخل البيت الخشبي كانوناً ويفتحون كوة في أعلاه لخروج الدخان، فإذا سخن الكانون سدوا تلك الفتحة وأغلقوا باب البيت، فصبوا الماء على الكانون الحامي، فترتفع أبخرته، فيأخذ الواحد منهم ضغثاً من حشيش يحرك به الهواء ويجذبه إلى نفسه، فتنفتح مسامهم وتخرج فضلات أجسامهم، فتجري منهم كالسيول، فلا تجد على أجسامهم آثار جرب أو قروح»[50].

ويعتمد ملوكهم في سفرهم -كما يشير- على مركبات ذات أربع عجلات تشدها العجول «يعلّقون عليها هودج بسلاسل حصينة مكسية بالديباج، ويستعملون مثل تلك العربات للمرضى والجرحى، وهم يحاربون الروم والإفرنج والنوكبرد (اللومبارديين) وغيرهم من الأمم»[51].

ولاحظ أن بعضهم، الذين لم يزالوا على المجوسية، ولا سيما سرنين (الصرب)، يحرقون أنفسهم بالنار إذا مات رئيسهم، كما يحرقون دوابهم «فلهم أفعال شبيهة بأفعال الهنود في الشرق. وهم يطربون عند حرق الميت، لأن ذلك حسب اعتقادهم يرحم به الله الميت، فيقطع نساء الميت أيديهن ووجوههن بالسكاكين، وإذا أرادت واحدة منهنَّ التعبير عن محبتها له، ارتقت إليه على كرسي وعلقت عنقها به، فيجذبون الكرسي تحتها فتبقى معلقة حتى تموت، ثم تحرق معه»[52].

ولقد اهتم الطرطوشي كغيره من المؤلفين العرب بالمرأة الصقلبية، فأخبرنا أن ملوك

الصقلبة يتميزون بغيرتهم الشديدة على نسائهم، لذا فهم يحجبونهن. ويتزوج رجالهم بعشرين زوجة فصاعداً[53]. بينما لاحظ أن المرأة الصقلبية تحافظ على عفتها بعد الزواج، وعلى التحرر الجنسي قبل الزواج، وإذا أحبت أخلصت لمن يُحبها وأقامت عنده حسبما تريد «فإذا تزوجها الزوج فوجدها عذراء قال لها: لو كان فيك خير لرغب فيك الرجال، ولاخترت لنفسك من يأخذ عذرتك» فيتركها[54].

الفرنجة (فرنسا وما حولها):

قدّم إبراهيم بن يعقوب تصوراً أقرب إلى الوضوح عن عالم الفرنجة، ولكن كلما أوغلنا غرباً وشمالاً ازداد الوضع غموضاً، وغدت المعلومات متقطّعة، وملاحظاتهم صوراً خاطفة عن المعالم الاجتماعية والثقافية والاقتصادية.

تبدو صورة الفرنجة مترجرجة، فهي تتسع أحياناً لتشمل عند البكري لتضم أولاد يافث جميعاً، بما فيهم الجلالقة الذين هم أهل غاليسيا وما جاورها شمال الأندلس، والصقالبة والنوكبرديين (اللمبارديين) والأشبان (الإسبان)، إلاّ أن ما مال إليه الطرطوشي عبر حفظ البكري والقزويني لبعض مقاطع رحلته، عندما ينتقل إلى التخصيص لحصرها في باريس وما يحيطها من بلدان، حين أشار أن حاضرة الفرنجة هي «الآن بويرة (باريس)، وهي مدينة عظيمة ... ولهم من المدائن نحو من خمسين ومائة مدينة، وتدين بدين النصرانية الملكانية»[55]. والفرنجة في وسط الإقليم الخامس، حسب رواية البكري[56]، أما رواية القزويني فتحددها بأنها «أرض واسعة آخر غربي الإقليم السادس ... وبها نحو مائة وخمسون مدينة، قاعدتها باريس، وأن طولها مسيرة شهر وعرضها أكثر»[57]. وأنها مملكة واسعة، في بلاد النصارى بردها شديد جداً وهواؤها غليظ لفرط البرد، وأنها كثيرة الخيرات والفواكه والغلات، كثيرة الثمار، ذات زرع وضرع وشجر وعسل، وغزيرة الأنهار، منبعثة من ذوبان الثلوج، ومدائنها متقنة الأسوار محكمة البنيان، بها معادن الفضة، وتضرب بها سيوف قطاعة، إذ إن سيوفها أمضى من سيوف الهند[58].

ويشير الطرطوشي إلى أن الفرنجة أهلها نصارى، ولهم ملك ذو بأس، وعدد كثير، وقوة وملك، له مدينتان أو ثلاث على ساحل البحر (البحر المتوسط) من هذا الجانب في وسط

دار الإسلام «وملكهم ينجد تلك المدن المحاذية لبلاد الإسلام»، وربما يقصد بذلك المدن الإيطالية الجنوبية وحتى رومية، أو عجز المسلمين عن إخضاع المدن المحاذية لساحل صقلية. ويصف جند الملك على أنهم بواسل، وهي سمة انطبعت في المخيال العربي عن الشعوب الأوربية الشمالية، بل عن بلاد أوربا جميعاً «فهم يفضلون الموت على الإدبار في الحرب، لا يفكرون أصلاً في الفرار من الحرب عند اللقاء، ويرون الموت دون ذلك». ولكن بمقابل تلك الصفات الإيجابية، التي يقف في مقدمتها الشجاعة والبأس والكثرة، وكونهم نصارى وليسوا مجوساً عبدة أوثان، فلهم صفاتهم المقيتة «إذ ليس في العالم أقذر منهم، وهم أهل غدر ودناءة أخلاق، لا يتنظفون ولا يغتسلون في العام إلا مرة واحدة أو مرتين، بالماء البارد، حتى إنهم لا يغسلون ثيابهم من ساعة لبسهم لها حتى تتقطع على أجسادهم؛ ويحلقون لحاهم، فتنبت بعد الحلق خشنة مستكرهة، وإذا سألهم أحد عن حلق اللحى قالوا: الشعر فضلة أنتم تزيلونها عن سوءاتكم، فكيف نتركها نحن على وجوهنا؟»[59]، والأمر هنا سؤال وجواب يحمل كل منهما مرجعيته المبررة لصاحبها. وتبدو له بلاد الفرنجة متسعة، تتسع وتتمادى حتى الساحل القبلي الشامي (البحر المتوسط) حتى تتقلص وتتجاور بجزيرة روما، الجزيرة الإيطالية، وببلد لنقبرذة (اللمبارديين)، وتتسع متمادية حتى الجبل المعترض في بحر الأطلسي، أي جبال الألب التي بين بحر البلطيق والبحر الأدرياتيكي، وتتصل بالصقالبة الشماليين أي ببلاد المجوس، عبدة النار، المعروفين بالأنقلش، أي سكان الجزر البريطانية، كما تتصل بالشرق بالصقالبة، وتتصل بالغرب ببلاد بيورة بلاد نافار Navarra وهم كما يروي إبراهيم، يُعرفون بالأمانيس (الألمان) الذين لهم كلام مختلف عن كلام الإفرنج[60].

لا تقتصر معلومات الطرطوشي على الصورة العامة لبلاد الفرنجة وحدودها، وعاداتها وديانتها، بل يفرد وصفاً لعدة مدن إفرنجية، التي يعتقد أنها كانت مراحل على طريقه الطويل، فيصف لنا مدينة برذيل (بوردو) على «أنها كثيرة المياه والأشجار والفواكه، وأكثر أهلها نصاري»، وهو ما يلمح منه أنه كان فيها بعض المجوس «وبها بنيان منيعة على أسوار عظيمة، ويوجد على سواحلها العنبر؛ ويوجد صنم على الجبل المشرف عليها، وعلى المحيط، يظهر وكأنه يُخبر الناس بألا يحاولوا قطع المحيط الأطلسي»[61]. وهو إشارة دالة على الاعتقاد السائد، بأنه لا يوجد فيما وراء المحيط بر أو حياة، بل ظلمة وغموض!. أما مدينة

انطرخت (أوترخت) فهي بلدة عظيمة واسعة الرقعة «أرضها سبخة لا تصلح للزرع والغراس، فتعيش على ثروتها الحيوانية، من حليبها وأصوافها، ويستخدمون طيناً خاصاً للتدفئة، إذ يقطعون ذلك الطين في الصيف حتى ينشف، فإذا عرضوه للنار اشتعل، فتصبح له نار عظيمة يتدفؤون بها شتاء»[62]. أما مدينة رذوم (روان) النورماندية، فقد اعتبرها الطرطوشي إفرنجية، على نهر شعنة (السين)، فهي محصنة مبنية بالحجارة المهندمة، وليس فيها كروم ولا شجر بينما يكثر فيها القمح والسلت (الجودار)، ويخرج من نهرها حوت يسمونه السلمون، ونوع آخر صغير يشبه الحوت في نهر النيل الذي يسمى هناك العير.

وحكى الطرطوشي أنه رأى في برذوم نوعاً من الأوز أبيض وأحمر الأرجل والمناقير، يسمى عايشاً. ولا ينسى أن يذكر على سبيل الطرفة قصة شاب نمت لحيته وهو في السادسة من عمره[63]. ورأى مدينة أولدة (فلدة) واسعة، ومبنية بالحجارة، ولا يسكنها سوى الرهبان، ولا تدخلها النساء، فيها كنيسة عظيمة يعظمها النصارى، وحكى الطرطوشي أنه لم يرَ في جميع بلاد النصارى أعظم منها، ولا أكثر ذهباً وفضة، وأكثر أوانيها كالكؤوس والأباريق والقصاع من الذهب والفضة، وبها صنم من فضة على صورة راهبها الشهيد الذي أسسها، مكللاً بالياقوت والزمرد مفتوح اليدين على شكل صليب، وهو صورة المسيح عليه السلام. كما يذكر مدينة يسميها أفش تقع على نهر يسمى أفس، بها جمَّة غزيرة الماء جداً، وعليها بيت واسع يستحم فيها أهل المدينة على بعد منها، خشية شدة حرارة ماء الجمَّة الذي يفور فيها[64].

وعِبر هذا السرد لحكاية رحلة الطرطوشي، نتعرف على بضعة مقاطع حية عن بلاد الفرنجة: فرنسا وجوارها جنوباً وشمالاً، هي مزيج من الصور الواقعية يكتنفها الغموض، وأحكام قيمة مصدرها الثقافة العربية الإسلامية. ويشير الطرطوشي إلى الحدود الشمالية خلف بلاد الفرنجة، التي تقع على تخوم الإقليم السابع، فيواجهنا في ما يسميه بحر الورنك (البلطيق) والجزر البريطانية وإيرلندا (هيبريا).

إلاَّ أن أوضح المناطق الشمالية تبدو هيبريا (إيرلندا) التي تعتبر مقر النورمان المجوس، وهي واسعة جداً تبلغ استدارتها ألف ميل، ويقال إن عادات مجوسها وألبستهم نورماندية، وإن كساءهم الرئيسي البرنس الغالي الثمن جداً، والمرصع بالجواهر عند

النبلاء، ويشتهرون بصيد الحيتان التي يتغذون بلحمها الأبيض. وحكي أن سواحلها المليئة بالفراخ الأبلينية التي يصطادونها للغذاء، وهي نوع عظيم جداً، ويذكرون أن جراءها تتولد في شهر أيلول، ويصطادونها في تشرين الأول وكانون الأول والثاني، وبعد ذلك يصلب لحمها فلا يصلح للأكل، ولحمها أبيض كالثلج وجلده أسود كالنقس[65].

ويذكر أن بجوار إيرلندا هناك الجزر البريطانية الاثنتى عشرة، التي تبدو لديه غامضة، في أقصى الحدود الشمالية، كما أن هناك البحر المحيط في الشمال الذي يعتبر حدّاً للأرض المعمورة، خرج منه خليج إلى نحو الجنوب، والموضع الذي على طرف الخليج يسمى بحر ورنك، وهو أقصى موضع في الشمال، البرد فيه عظيم جداً والهواء غليظ والثلج دائم، ولا يصلح للنبات ولا للحيوان، قلّما يصل إليه أحد من شدة البرد والظلمة والثلج.

* * *

1- إبراهيم أحمد العدوي ، السفارة الإسلامية في العصر الوسيط ، (سلسلة إقرأ 179)دار المعارف بمصر ، 1957، ص101.

2- المصدر نفسه، ص108. راجع أيضاً:عبد الرحمن حميدة ، أعلام الجغرافيين العرب ، دار الفكر دمشق، 1984، ص168.

3- العدوي، المصدر السابق، ص112. راجع أيضاً: حميدة، المصدر السابق، ص169.

4- حسين نصار ، أدب الرحلة ، مكتبة لبنان ، الشركة المصرية العالمية للنشر ، القاهرة، 1991 ص42. راجع أيضاً: إغناطيوس يوليانو فيتش، كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي ، ترجمة صلاح الدين عثمان ، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية ، القاهرة، 1957ص135-136.

5–الشيخ أحمد بن محمد الخضري التلمساني المقري، نفح الطيب من غضن الأندلس الرطيب، المجلد الثاني، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، 1988، ص254.

6- المصدر نفسه، ص257.

7– العدوي، المصدر السابق، ص114.

8 – ابن دحية، أبي الخطاب عمر بن حسن (ت 633هـ): المطرب في أشعار أهل المغرب، تحقيق: الأبياري، إبراهيم، وعبد المجيد، حامد، المطبعة الأميرية، القاهرة 1954، ص138. وراجع أيضاً: المقري، نفح الطيب، المجلد الثاني، المصدر السابق، ص259.

9- ابن دحية، المصدر السابق، ص140.

10- أندريه ميكيل ، جغرافية دار الإسلام البشرية ، ج2، ق2، ترجمة إبراهيم الخوري ، دمشق 1985، ص109.

11- ابن دحية، المصدر السابق، ص140.

12- المصدر نفسه، ص141.

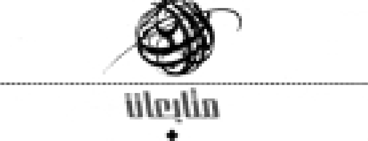
13- المصدر نفسه.

14- المصدر نفسه.

15- المصدر نفسه.
16- المصدر نفسه، ص143.
17- المصدر نفسه.
18- المصدر نفسه، ص144. راجع أيضاً: المقري، المصدر السابق، ص257-258.
19- ابن دحية، المصدر السابق، ص143.
20- كراتشكوفسكي، المصدر السابق، ص191. راجع أيضاً: نصار، المصدر السابق، ص43. راجع أيضاً: سوسة، أحمد: الشريف الإدريسي، الباب الثاني، نقابة المهندسين العراقيين، مكتبة جهري، بغداد 1974، ص342.
21- كراتشكوفسكي، المصدر السابق، ص192.
22- حسن، إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ج3، ص242-343. راجع أيضاً: أرسلان، شكيب: تاريخ غزوات العرب إلى أوربا.
23- حسين مؤنس: تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، مكتبة مدبولي، ط2، القاهرة 1986، ص77- 80.
24- كراتشكوفسكي، المصدر السابق، ص160.
25- مؤنس، المصدر السابق، ص56.
26- البكري، أبي عبيد (487هـ–1094م): جغرافية الأندلس وأوربا (من كتاب المسالك والممالك، تحقيق: الحجي، عبد الرحمن علي، دار الإرشاد، بيروت 1968، ص155-156.
27- المصدر نفسه، ص157.
28- القزويني، زكريا بن محمد حمود (1203-1283م): آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر ودار بيروت 1960، ص616.
29- البكري، المصدر السابق، ص159-160.
30- المصدر نفسه، ص158-159.
31- المصدر نفسه، ص161-162.
32- المصدر نفسه، ص162-163.
33- المصدر نفسه، ص163.
34- المصدر نفسه، ص166-167. راجع أيضاً: القزويني، المصدر السابق، ص617، إذ يقول : «فإذا كان ذكراً زوجه وأخذ من والده المهر، وسلمه إلى والد المرأة».
35- البكري، المصدر السابق، ص167.
36- القزويني، المصدر السابق، ص617. راجع أيضاً: البكري، المصدر السابق، ص167.
37- القزويني، المصدر السابق، ص617.
38- المصدر نفسه.
39- البكري، المصدر السابق، ص166-167.
40- المصدر نفسه، ص168.
41- المصدر نفسه، ص170.
42- القزويني، المصدر السابق، ص617.
43- المصدر نفسه، ص618.
44- البكري، المصدر السابق، ص185-186.
45- المصدر نفسه، ص159-160.
46- المصدر نفسه، ص181.
47- المصدر نفسه، ص181.
48- المصدر نفسه، ص181.
49- المصدر نفسه، ص184.
50- المصدر نفسه، ص188-190.

51- المصدر نفسه، ص191.
52- المصدر نفسه، ص187.
53- المصدر نفسه، ص181.
54- المصدر نفسه، ص187.
55- المصدر نفسه، ص137-138.
56- المصدر نفسه، ص143.
57- القزويني، المصدر السابق، ص567.
58- المصدر نفسه، ص498. والبكري، المصدر السابق، ص143.
59- القزويني، المصدر السابق، ص498.
60- البكري، المصدر السابق، ص145.
61- القزويني، المصدر السابق، ص579.
62- المصدر نفسه، ص577 - 579.
63- المصدر نفسه، ص590.
64- المصدر نفسه، ص576.
65- المصدر نفسه، ص578.
66- المصدر نفسه، ص617.





لقاء عربي أميركي

ميشال كيلو(✦)

بمبادرة من رضوان السيد ، أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية ، وديفيد بلانكنهورن، رئيس معهد القِيم الأميركية، عُقد في مالطا لقاء استمر من 17 إلى 21 من شهر أيار، ناقش خلاله مثقفون أميركيون وعرب (أتوا من لبنان، سوريا، موريتانيا، المغرب، سلطنة عمان، تونس) مسائل مهمة كالحرب العادلة ، والتباعد المتزايد في مفهوم العدالة بين الغرب والعالم العربي ، وعالمية حقوق الإنسان والقيم الإنسانية، ودور الدين في الحياة العامة ، والمجتمع المدني والدولة ، والعلاقة بين الجهاد المعلن والحرب الصليبية غير المعلنة ، وإمكانية الحوار بين الغرب والعرب عبر التصدّي لمقولة «صراع الحضارات».

بعد جلسة تعارف قدّم كل مشارك فيها نفسه ، بدأت جلسة الحوار الأولى بمداخلة ألقاها جيمس جونسون أستاذ بجامعة نيوجرسي حول «نظرية الحرب العادلة»، قال فيها إن هذه الحرب وسيلة لتأطير الحروب ضمن رؤية أخلاقية يجب أن تحكم العلاقات بين الدول، وإن من المهم التمييز بين مستويات ثلاثة عند الحديث عنها، هي: تاريخها ومضمونها وأسلوب استخدامها في الخطاب السياسي.

أما تاريخها فيرجع إلى العهد القديم ونظريات استعمال القوة لدى اليونان والرومان والقديس أوغسطين ، وإلى بروز مقولة الإنسان في الفكر الغربي إبان القرنين

✦ كاتب وباحث من سورية.

الثاني والثالث عشر ، ثم انفصالها عن الخطاب الديني المسيحي واندراجها في القانون الدولي والفلسفة . بينما تعين مضمونها بـ «السياسة الجديدة »، لدى أوغسطين، وقام على النظام والعدالة والسلام ، فالقوة تستهدف تكريس النظام ، الذي من صلاحية السلطة دون غيرها الحفاظ عليه ، لذلك ، يجب أن تحتكر القوة، التي لا يحق لأي طرف آخر استخدامها ، وإلا افتقرت إلى الشرعية ، وفاتها ضمان السلام . على أن قيام السلطة الشرعية بخوض الحرب العادلة يعني أمرين: عدم إلحاق الأذى بالفئات غير المشاركة في الحرب ، أي بالمدنيين، واستخدام قدر من القوة يتناسب مع أهدافها ، فلا يجوز استخدام أسلحة في الحرب العادلة يتخطى فعلها ما يُراد تحقيقه بها. لكن مفهوم الحرب تطوّر مع تشكل الدولة / الأمة ، الذي أدّى إلى بروز سيادتها وما ارتبط به من تحوّل في هدف العمل العسكري ، الذي صار من الآن فصاعدا حماية منطقة الدولة الجديدة أو إطارها الجغرافي، واكتسب طابعاً دفاعياً صريحاً. أخيرا ، فإن استخدام هذه النظرية يفترض وجود نظام دولي يسود قدر من التكافؤ والمساواة بين أطرافه.

- رد جمال باروت من سوريا على الأستاذ جونسون مؤكداً أن الحروب تُشن لأسباب تتصل بالأمن ، فهو إما منطلقها أو هدفها ، وأن نظام الدولة / الأمة الذي تكون بعد صلح ويستفاليا أسس لحروب مصالح انقض خلالها القوي على الضعيف وبرر المنتصرون عدالتها بمصالحهم.

- وقالت آلشتاين، إن النظرية تكتسب أهمية متزايدة بسبب تكّون نمط جديد من الحرب هو الحرب غير المتوازية (التي يسمونها الإرهاب) ، وإن من مصلحة الضعفاء تأييد الحرب العادلة بصيغتها النظرية المعروضة ، التي تبلورت ضد حرب فيتنام ، وكانت أداة لمعارضتها .

- علّق عبد الله ولد أباه من موريتانيا قائلاً، إن النظرية تتضمن مصادرتين قابلتين للنقاش هما: أن السلطة تحركها القيم وليس المصالح ، وأن هناك قيماً كونية وأخرى ليس لها حق الكونية ، فتكون الحرب عادلة عندما تحرك السلطة التي تخوضها قيم ذات خصوصية كونية . وأضاف أن هذا ينهي الفصل بين الحقل السياسي والقيم الدينية ، وينفي تأسيس القيم على التواضع العقلي ، فتسود ازدواجية المعايير .

- أيدت الأستاذة جين الفصل بين الأصول الدينية والوسيطة للنظرية وبين التطورات الجديدة، وقالت إن التنوير والحداثة يطالبان كنظرية الحرب العادلة بقيم إيجابية، وإن هذه النظرية تدخل إلى الخطاب والممارسة عناصر تتفق والتنوير. وبينما تشترط عالمية نظرية السلام لدى كانط ، التي ذكرها عبد الله ، نوعاً من أحادية الأشكال ، تعفي نظرية الحرب العادلة المدنيين وغير المشاركين في الحرب من الأذى.

- لاحظ سعيد بنسعيد من المغرب أن لمقولة الحرب العادلة حدّين متعارضين ، فالعدالة قِيم والحرب عنف. وأورد شواهد من الفكر السياسي الإسلامي تؤكد حاجة الحق إلى القوة في كثير من الأحيان لحمايته ، لكن المشكلة تكمن في مرجعية الحرب، فإن تحركت في إطار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومواثيق الأمم المتحدة كانت عادلة كالحرب ضد العنصرية والإرهاب، وإلا غابت عنها العدالة.

- قال ميكائيل نوفاك، من منظّري اليمين الجديد في أميركا ، بوجود مستجدات تُوجب الأخذ بنظرية الحرب العادلة، تتركز في نقطتين: ظهور أطراف قادرة على شن الحرب مع أنها ليست دولاً فتخضع للقانون الدولي، وسهولة نقل واستخدام أسلحة الدمار الشامل. لذلك ، نشأت الحاجة إلى نظرية في الحرب تنّظم علاقات المجال غير الدولي وتكون أداة بيد الضعفاء ؛ تتفق مع قيم الأديان الكتابية الثلاثة وترفض قول اليونان خلال حروب البيليبونيز : الأقوياء يفعلون ما يريدون وعلى الضعفاء أن يتحملوا . ليست الحرب العادلة حرب القوة ، وحداثة ويستفاليا انتهت إلى عالمنا ما بعد الحداثي ، الذي أنجب نظرية الحرب العادلة لحاجته إليها . أخيراً، ورغم اقتناعي بأن الفلسطينيين تعّرضوا لأمر غير عادل ، فإنني أعتقد أنه ما كان يجب عليهم التخلي عن تفوقهم الأخلاقي على إسرائيل لأنه كان السلاح الذي به ينتصرون.

- لماذا هناك كتابات كثيرة حول نظرية الحرب العادلة في أميركا ، تساءل الفضل شلق من لبنان ، وأجاب : لأن أميركا تملك القوة وتحتاج إلى من ينظّر لها . إن أميركا تمتلك جيشاً تريد استخدامه لتحقيق مصالحها، ونظرية الحرب العادلة لا

تستهدف إحقاق الحق بل تقديم التغطية الأخلاقية للقوة ، مع أن الحرب سياسة وليست أخلاقاً أو قيماً، ولا عدالة لحرب إن لم تكن دفاعية .

- أردف المنصف بن عبد الجليل من تونس، أن من التضليل ربط العدالة بالحرب ، ونظرية الحرب العادلة ليست سلاحاً بيد الضعفاء لأنها تشرّع للقوة. ثم عرّج على فلسطين والعراق، حيث الحرب ظالمة وهجومية ، لكن أنصار الحرب العادلة يقبلون بها . والحق ، أن الحديث عن الحرب العادلة يؤدي إلى الانزلاق إلى الأصولية الإسلامية ، علما بأن نظريتها نشأت ضمن إطار خاص بينما نريد أرضية مشتركة وإنسانية لأفعال البشر.

- طلب تركي علي الربيعو من سوريا أن ننزل من سماء النظرية إلى أرض الواقع لنرى ما يجري في فلسطين ، حيث شعبها أعزل في حين تهدّد إسرائيل بخيار شمشون النووي فتثير خوفنا نحن الضعفاء . إن قادة الإمبراطورية الأميركية مستعجلون لتوسيع تخومها ، وهم بحاجة إلى نظرية تضفي صفة العدالة على حروبها .

- لاحظ ميشيل كيلو من سوريا أن نظرية الحرب العادلة تختلف عن النظرة إلى حروب تحرير الشعوب التي كانت تُعتبر عادلة ومبررة ، لأنها موجّهة ضد السيطرة الأجنبية. وقال إن عدالة هذه الحروب بلغت أوجها في سياسة نزع الاستعمار ، التي تبنتها الأمم المتحدة وعززتها بمدونة قانونية منعت حل النزاعات بين الدول بالعنف ، والتدخل في شؤون الآخرين الداخلية ، واعتبرت الدول متساوية أمام القانون الدولي فلا بد من قيام علاقاتها على الندية والمساواة ، ولا بد أن تحل خلافاتها بالتفاوض ... إلخ. واليوم ، لا أرى شيئاً من هذه المدونة القانونية في نظرية الحرب العادلة ، فكأن الهدف منها طي صفحة حروب الشعوب العادلة، ووضع أيديولوجية تسوغ حروب الأقوياء ضد الضعفاء . أود أن أدلكم على حرب عادلة لا تستند إلى القوة والعنف هي الحرب ضد الفقر والظلم والتمييز والإقصاء والاستغلال والعنف ، وأناشدكم خوضها وكسبها .

- أخيراً، قال الأستاذ رضوان السيد من لبنان: إن نظرية الحرب العادلة تُستخدم

اليوم من جهتين : أميركا وابن لادن، أميركا التي تعتبر حروبها ضد الإرهاب عادلة، وابن لادن الذي يُعتبر إرهابه حرباً عادلة، بينما الإنسانية ضائعة بين هذين النمطين من الحرب غير العادلة. وعلى كل حال، فإن مفهوم الحرب العادلة ارتبط تاريخياً بتوسع الإمبراطوريات أو بفرض سلامها على الآخرين ، وكان ملازماً لمفهوم الفتح. كما أن مفهوم الحرب العادلة ليس واحداً بل حمل مضامين تغيرت بتغير المراحل التاريخية ، بينما يرتبط مفهومها الحديث بالحرب على الإرهاب. وأخيراً ، فإن تطبيقاتها أدت إلى ممارسات ونتائج غير عادلة ، فقد قامت على منطلقات قيمية وأخلاقية لكنها استخدمت الضغط والتشويه والكذب والتلفيق ، فلا مفر من التخلي عنها واستبدالها بالحرب المشروعة التي تتفق والقانون الدولي ، وتحمل طابعاً دفاعياً.

انتهت جلسة اليوم الأول بخلاف دفع مايكل نوفاك إلى الاعتراف بوجود حالة سوء تفاهم كبيرة بين الطرفين العربي والأميركي ، عزاه رد عبد الرحمن السالمي من سلطنة عمان إلى أن الأميركيين قدّموا لنظريتهم ودافعوا عنها انطلاقاً من جوانب دينية خاصة بهم ، تختلف عن نظرتنا إلى قضية الحرب .

تركزت جلسة اليوم الثاني على علاقة المجتمع المدني بالدولة ، وأكد خلالها المتحدثون من الجانب العربي عدم تعارض الإسلام ثقافة ومجتمعاً مع المجتمع المدني، وقالوا : إن المؤسسات الإسلامية كانت دوما أساس حيوية المجتمع المدني ، وهي تصلح اليوم أيضاً كوسيط بين الفرد والدولة، وبينه وبين السوق، وأضافوا أن المجتمع المدني مسألة داخلية وليست موضوعاً يمكن للخارج التدخل فيه. فلاحظ الأميركيون وجود تشابه بين دور الدين في المجتمعين الإسلامي والأميركي.

دارت جلسة اليوم الثالث والأخير حول حق التدخل الإنساني ، فتحدث جمال باروت عن استحالة وجود تدخل إنساني في ظل ازدواجية المعايير ، بدلالة ما يحدث في فلسطين ، فأكد بلانكنهورن على أهمية القضية الفلسطينية ، واعترف باستحالة الحوار الجدي دون الحديث عنها ، واقترح مناقشة مسألة الدين وحرية العقائد والدين والحياة العامة . عندئذ ، لاحظت اَلشتاين أن مبدأ التدخل الإنساني قديم ، وأنه يندرج في إطار الدولة ، المسؤولة عن التدخل لإنقاذ مواطنيها حين

يتورطون في مأزق ما. وتساءلت: من يحق له القيام بالتدخل الإنساني ، إلى جانب الدول / الأمم التي لا يوجد في القانون الدولي ما يمنعها من التدخل الإنساني ؟. وقالت: إن كوفي عنان شكل بعد مجازر رواندا لجنة أعدت تقريراً حول هذه المسألة عنوانه «واجب الحماية»، لم يحظ باهتمام كبير مع أنه حدد معايير التدخل وأطرافه، واشترط حدوثه في إطار الأمن الجماعي، كما أجاز لدولة أو لائتلاف دول القيام به شرط التقيّد بمواثيق حقوق الإنسان. تساءل سعيد بن سعيد عن الجهة التي يحق لها طلب التدخل الإنساني، وعن الأسس التي تنظمه ، إذا لم تكن الأمم المتحدة الجهة التي تقوم به، فردت الأستاذة آلشتاين بأن للجماعة التي تتعرض للاضطهاد الحق في عرض وضعها على المجموعات والمنظمات الدولية ، فيصير من واجب المجتمع الدولي أخذه بعين الاعتبار ومناقشة إمكانية التدخل ومن ثم القيام به. تدخل الأستاذ جونسون وميّز بين أنماط ثلاثة من التدخل: تدخل دولة ضد دولة تقوم بالتدخل. وتدخل بطلب من دولة أو جهة ، وتدخل إنساني صرف. وقال: إن التدخل الإنساني هو نمط التدخل الأحدث ، لأنه يستند على حقوق الإنسان والحيلولة دون الإبادة الجماعية وعلى تقييد سيادة الدول . وهو يجيز تدخل لدولة واحدة وتدخل الأمم المتحدة ، مع مراعاة الاعتبارات التالية : أن لا يكون الضرر الناجم عن التدخل أكبر من فوائده . وتكون مساعدة الفئة المضطهدة مرحلة التدخل الأولى التي تليها مرحلة ثانية تعيد تأهيل هذه الفئة من قبل المتدخل. طلب جلين لوري ، الأستاذ في جامعة واشنطن ، أخذ مواقف عملية من القضايا المطروحة بدل إغراقها في كلام نظري ، وأكد على ضرورة الجهر بما يجري أمام أعيننا، واستنكار تبني أميركا للمواقف الإسرائيلية من فلسطين ، التي تتعارض سياساتها تجاهها تعارضاً صارخاً مع المعايير الأخلاقية. سرد ميشيل كيلو عندئذ تاريخ القضية الفلسطينية وبيّن بالوقائع تضارب مواقف أميركا مع العدالة والأخلاق ، ومخالفة تدخلّها لصالح الصهيونية وإسرائيل لقرارات الأمم المتحدة ومجلس الأمن ، وتهديده للأمن الجماعي في المنطقة العربية . اعترف نوفاك في كلمته بأنه لم يكن يتوقع حديثاً فيه هذه الوقائع الدامغة لصالح فلسطين ، لذلك سيقصر حديثه على نظام الأمن الجماعي . ولاحظ أن قوة أميركا تجاوزت عند نهاية الحرب الباردة كل التوقعات ،

وأن تفعيل الأمم المتحدة ونظام الأمن الجماعي الذي يطالب به الأوربيون يستهدفان تقييد حركة الولايات المتحدة . وأضاف : لدي هنا ملاحظتان على الأمم المتحدة، فهي تفتقر إلى العزيمة الكافية، وهي ساحة صراعات قوى ومصالح تجعلها عاجزة عن حماية الأمن العالمي. وأورد ملاحظتين حول القضية الفلسطينية، أولاهما: أن لا علاقة بين الأصولية وبين استمرار مشكلة فلسطين، وثانيتهما أنه كان يمكن استيعاب اللاجئين الفلسطينيين في البلدان العربية. طلب مشاركون عرب كثيرون الرد على نوفاك، فأعلن رئيس الجلسة أن سبعة من العرب سيغادرون بعد ظهر اليوم، وأن من الأفضل مناقشة إمكانية عقد لقاء آخر بين العرب والأميركيين، فقيلت ملاحظات متنوعة على لقاء مالطا، الذي كان متعباً وحمل الكثير من سمات العلاقات العربية/ الأميركية، المشحونة بالخلافات والشكوك المتبادلة.







الثقافة والكتاب والعرب في معرض فرنكفورت (5-10 أكتوبر 2004)

رضوان السيد

قال لي رئيس اتحاد الناشرين العرب : إننا حاولنا طوال قرابة العام تجنب الظهور بمظهر من يريد إقامة «معرض سياسي» أو مكان للإعلان عن آرائنا السياسية ، لكن عندما جئنا إلى فرانكفورت وجدنا أن الجميع يتحدث إلينا حديثاً سياسياً ، من المستشار الألماني الذي ما استبعد فكرة الوحدة العربية وإلى نويمان رئيس معرض فرانكفورت للكتاب ، الذي اعتبر نفسه معنياً مثلنا بالإصلاح العربي ، وبصورة العرب في العالم ! فالواقع أنه حتى الذين لا يُعتبرون تقليدياً من أنصار العرب، ضاقوا ذرعاً بضعفنا وتشرذمنا ، وصاروا يحسون أن الضعف العربي عبء عليهم وليس ميزة لهم يستطيعون من خلال استغلالها السيطرة علينا ، وتحقيق مصالحهم، ومن جهة أخرى يحسُ الأوروبيون أن الأميركيين ينفردون بالسيطرة، ويريدون أن يكون الجميع مسؤولين عن تحمل الأعباء وبخاصة الأوروبيون ، و لهذا يريد منا الأوروبيون إن لم نتوحد أن نتعاون على الأقل لحل مشكلاتنا ، ولزيادة القدرة على التواصل مع العالم فحتى العنف أو الإرهاب هو مظهر من مظاهر الضعف ، وليس الغضب وحسب ، كل هذا قاله لنا المستشار الألماني في خطابه الافتتاحي بمعرض فرانكفورت .

لكن معرض فرانكفورت العالمي للكتاب ، والمستمر منذ العام 1947م (قبل

الحرب الثانية كان في لايبزيغ) يبقى بالدرجة الأولى مشهداً هائلاً للكتاب وثقافته،وللمعرفة وآلياتها ، ويمكن للدول إظهار نهوضها وإمكانياتها بالحلول ضيف شرف على المعرض ، وقد فعلت ذلك أكثر الدول الأوروبية أو كبراها ، وآخرها العام الماضي روسيا ، أما ما حققه العرب فهو يحدث للمرة الأولى بشكل رسمي ، لقد طالبوا بعرض مجال ثقافي ، وليس أدب أو فكر أو نشريات دولة ، ومفهوم طبعاً أنه عندما تعرض النمسا أو حتى سويسرا فإن الثقافة الألمانية تكون هي المعروضة ؛ لكن أحداً لا يصرِّح بذلك ، فألفريده يلينك Elfriede Jelinek التي حصلت على جائزة نوبل ، نمساوية ، كتبت كل رواياتها بالألمانية وبذلك فهي تنتمي شاءت أم أبت إلى تلك المنطقة الثقافية ، شأنها في ذلك شأن دورينمات وماكس فريش السويسريين (من زيوريخ). وهكذا ، للمرة الأولى يكون ضيف الشرف ثقافة أو منطقة ثقافية ، وقد فهم العرب والألمان ذلك، فكانت سلسلة المحاضرات الفكرية والثقافية والأدبية والاجتماعية والسياسية عربية شاملة ، وما بدت الخصوصيات البلدانية والاجتماعية إلا في العروض الفنية وبعض الظواهر (الأنثروبولوجية). ثم إنها بدت في أجنحة الدول ؛ إذ عرض كل بلد عربي تراثه ومظاهر التقدم في حاضره (مع الحفاظ على الأصالة!) .

نجح العرب إذن في أن يدخلوا موحدين وأن يحاول كل منهم إظهار قدراته وإبداعاته عبر مساحات المعرض ، ومساحات جناح بلده ، ومساحات اتحاد الناشرين العرب ، والمساحات والأجنحة الفردية. وقد كان المعروض حوالي عشرة آلاف كتاب ومنشور على هذا المستويات كلها ، بالإضافة إلى السلاسل المختلفة من العروض والمحاضرات والندوات والنشاطات التي شارك فيها حوالي الأربعمائة مثقف وكاتب وشاعر وفنان من الوطن العربي وألمانيا. وقد لا تكون الكتب المختارة عظيمة أو أن المحاضرين (حتى بعض المشاهير) ما كانوا جميعاً من المبدعين لكن التنوع الثري ظهر في شتى المجالات والمستويات ، وقد اكتشفت أن الألمان ترجموا حوالي المائة رواية وديوان عن العربية في السنوات الخمس الماضية ، وأن العرب ترجموا أربعين كتاباً عن الألمانية خلال العقد الماضي ، كما اكتشفت أن «المستشرقين» الألمان ما يزالون فعالين – فقد عرضت دور النشر الألمانية زهاء الـ214 كتاباً ألمانياً في موضوعات

عربية وإسلامية ، ظهرت كلها بعد العام 1990م لكن 35 منها لسوء الحظ عن ابن لادن وجماعته ، و16 عن فظاعات صدام حسين ، و26 عن الأصولية الإسلامية ومأزق العرب والمسلمين ، وهذا فضلاً عن آلاف المقالات العلمية والصحفية منذ العام 2000م وحتى اليوم. لكن الذين يكتبون عن ابن لادن ليسوا في الأكثر من العلماء أو الأكاديميين، كما صار واضحاً وهذا ليس خاصاً بألمانيا ، بل عرفناه لدى البريطانيين والأميركيين. وهكذا فباستثناء فرنسا حيث ما يزال الأكاديميون يستأثرون حتى بالدراسات عن «الإرهاب» أو «التطرف الإسلامي» نجد أن الصحفيين والاستراتيجيين دخلوا معترك المعلومات والآراء عن المتشددين والمتطرفين في سائر أنحاء الغرب ، وهذا يدل على أن الإسلام صار موضع اهتمام الرأي العام إيجاباً وسلباً فصار كتّاب الرأي العام هم الذين يدلون بالآراء بشأنه .

وفي ألمانيا كما في سائر بلاد العالم عامة رأي عام كما فيها مثقفون وخواص ومُسيَّسون ، أما العامة فتدل الاستطلاعات على أن نسبة 56٪ منهم تملك آراء سلبية بالعرب ، و 45٪ بالمسلمين في حين يفرق المثقفون والمسيّسون ويميزون – وإن خشوا جميعاً من الإرهاب الإسلامي ،ومن تهمة العداء للسامية ، وطلبوا منك عدم إحراجهم بذكر إسرائيل! .

وصحيح أن العرب كانوا ضيف الشرف في معرض فرانكفورت للكتاب لكن المساحة التي احتلوها لا تزيد على الـ15٪ من جغرافية المعرض واهتماماته. أجنحة سائر الثقافات شديدة الاتساع والازدهار ، لكن اللغات الفرنسية والإنجليزية والإسبانية والإيطالية هي الغالبة ، ويحرص الناشرون الفرنسيون على أن لا تقل المساحة التي يحتلونها في جغرافية المعرض عن مساحة الأنجلوفون (بريطانيا وأميركا معاً) وكذا الإيطاليون. لكن حتى هؤلاء اهتموا بالثقافة العربية أو أنهم اهتموا بالموضوعات العربية والإسلامية ، فلا يخلو جناح (والأجنحة تعرض نماذج قليلة من المنشورات هذا العام أو في النصف الثاني منه بالإضافة إلى قوائم المطبوعات طبعاً) من خمسة إلى عشرة كتب ، من دورالنشر الكبرى والبارزة.

وإذا كان العرب قد بذلوا جهداً كبيراً للظهور موحدين ، ولعرض ثقافتهم الحديثة على أفضل وجوهها ؛ فإن محاضريهم قد بذلوا جهداً لا بأس به في قراءة المشكلات

العربية بصراحة ، كما سعوا ما وسعهم لإثارة إشكاليتي : التواصل الحضاري ، والمفاعيل السلبية لمشكلتي فلسطين والعراق من جهة ، والعنف من جهة ثانية ، لكن كان واضحاً أن هذا الربط متضمن في عروض العرب كما في عروض الألمان .

وقد كان لعُمان جناحٌ خاص زاره آلاف الناس، وكان هناك إقبال على العدد الأول (بالإنجليزية) من مجلة التسامح. وهكذا فهناك حاجة للاهتمام بالجانب التواصلي من ثقافتنا، وممارساتنا؛ وباللغات الحية في العالم، دونما إسقاط أو اتجاه للإعلان الذاتي.

بيد أن هذه الظاهرة ليست أبرز الظواهر بل أبرزها تلك الألفة بين الكتاب ووسائل الاتصال والمعلومات الأخرى فقد ترسخت لدي قناعة بعد حضور عدة معارض عالمية أن وسائل اتصال العولمة لن تضرب ثقافة الكتاب والكتابة بل إنها أحرى أن تخدمها أو تساعدها في المديين المتوسط والطويل ، ويحتاج الأمر على أي حال ، إلى تأمل آخر وتفكير آخر في المسألة .

معرض فرانكفورت للكتاب فرصة معتبرة أتيحت للمثقفين العرب ، وللناشرين العرب وأرى أن التجربة كانت ناجحة ، ليس بمقاييس الطموح بل بمقاييس أوضاعنا الحالية لقد رأيت نادر الفرجاني منسق تقارير التنمية الإنسانية العربية للأعوام الثلاثة الأخيرة ، وكان الرجل ساخطاً لتواضع المحاضرات التي يلقيها العرب ويكون أكثر المستمعين فيها عرباً أيضاً، وللكتب التي تعرض موضوعات مكررة وللمسؤولين العرب الذين يتبخترون كأنما هم في عرض سينمائي .. إلخ.

وقد يكون أكثر ذلك صحيحاً لكنها تجربة نجحت في الحدود المقبولة ، وستستمر في الأعوام المقبلة في عدة اتجاهات وإن لم يكن العرب ، ولم تكن ثقافتهم ضيوف شرف كما كانوا في هذا العام . سنظل نذهب، ويجب أن نذهب من أجل الاستفادة والتعلم والتخلق بأخلاق العصر وممارساته، وسننجح في النهاية كما نجح غيرنا: أَوَلم يقل المستشار الالماني إنّ ثقافتنا هي أصل الثقافة الحديثة؟!.

* * *





مراجعات كتب

مشروع أخلاقي عالمي
دور الديانات في السلام العالمي:

(هانس كينغ)(✦)

مراجعة : حسان حامد

تأتي أهمية هذا الكتاب وفرادته من جهتين : التجربة الغنية والطويلة لمؤلفه البروفسور هانس كينغ Hans King ، وشمولية المشروع الذي يتقدم به تعبيراً عن الاعتراف بأدوار الأديان في مسائل حقوق الإنسان وهانس كينغ من أصول سويسرية كاثوليكية ،تخصص في الفلسفة واللاهوت وبرز بسرعة في الدوائر القريبة من الفاتيكان بحيث عين مستشاراً في لجنة حوار الأديان بمجمع الفاتيكان الثاني (1962 - 1965) ثم صار أستاذاً بكلية اللاهوت الكاثوليكي بجامعة تويبنغن / ألمانيا الاتحادية ، وقد سمح له آنذاك بالإشراف على تربية الكهنة الكاثوليك لكنه ما لبث أن تشاجر مع دوائر العقيدة بالفاتيكان أواخر الستينات حول العصمة البابوية، وحول معنى الخلاص ، وإمكان نجاة المؤمنين بالله وإن لم يكونوا كاثوليكاً أو مسيحيين ، ورغم استمرار النقاش بين الطرفين لأكثر من عشر سنوات فقد منع من تربية الكهنة عام 1979م وظل أستاذاً للاهوت وفلسفة الدين بالجامعة المذكورة ، وتطورت تجربة كينغ في الثمانينات فأجرى حوارات مع المسلمين واليهود ثم مع

✦ مشروع أخلاقي عالمي ، دور الديانات في السلام العالمي ، عربه عن الألمانية : جوزيف معلوف ، أورسولا عساف المكتبة البولسية ، لبنان 1998م والمراجعة لكاتب من لبنان.

البوذيين والهندوس ، ونشرت كلها في كتب صارت مشهورة وقد أنشأ مؤسسة لهذا الغرض وظل على إصراره حول حوار الديانات ، وحول إمكان مشاركة المؤمنين في السلام العالمي وترجمت كتبه إلى سائر لغات العالم بما في ذلك العربية .

وضع هانس كينغ كتابه هذا تحت ثلاثة عناوين أو شعارات :

- لا استمرارية من دون أخلاق كونية .
- لا سلام عالمي من دون سلام ديني .
- ولا سلام ديني من دون الحوار بين الديانات .

خصص المؤلف قسمين من أقسام الكتاب الثلاثة لدراسة كل شعار من الشعارات السالفة الذكر بعد المقدمة .

ذكر في القسم الأول (من الحداثة إلى ما بعد الحداثة) أنه العام 1918م (نهاية الحرب العالمية الأولى) كان عام تحول : إذ سُرعان ما ظهرت عصبة الأمم مستفيدة من الدروس المريعة للحرب لكن الآمال ما لبثت أن ذبلت وتراجعت فقد فشلت عصبة الأمم ، وشاع الاستعمار وظهرت في أوروبا الفاشيات والماركسية – وقد أدى ذلك إلى ضرب الاستقرار الهش واندلاع الحرب الثانية ، ثم ظهور الأمم المتحدة التي لم يحل ظهورها دون نشوب الحرب الباردة بين الشيوعيين والرأسماليين مع صعود الفورة اليابانية في آسيا ، وبعد صراع مرير اتجهت الماركسية (اشتراكية الدولة) للتراجع والانهيار ، وبدا أن انتصاراً كبيراً تحقق للديمقراطية الليبرالية بيد أن ذلك لا ينبغي أن يلهينا عن عيوب وقصور النظام الرأسمالي من الناحية الأخلاقية ، وعن أن هذا التحول اللافت (ظهور العولمة ، وما بعد الحداثة) لا يعني تخلياً عن الأخلاق، بل هو تغير يمشي بالحيرة والتردد بشأن إمكان تأسيس نظام عالمي جديد، يرى المؤلف أنه لن يكون إلا استناداً إلى مبادئ أخلاقية عالمية وشاملة ، فالأزمة العالمية الراهنة لا ينبغي أن تدفعنا لمعاداة الحداثة ، كما يفصل الأصوليون من سائر الديانات، كما لا ينبغي أن تدفعنا لمحاولة التفوق على الحداثة وتجاوزها بل لابد من احتواء عصر الحداثة استناداً إلى نظام أخلاقي يتسم بالموضوعية والشمولية في قيمه ومقاصده .

ما ضرورة الأخلاق؟ فريدريك نيتشة دعا إلى تجاوز مسألتي الخير والشر باتجاه

خواء يتعالى عليهما باسم إنسانية الإنسان ولكن مع غياب المفاهيم لا يبقى هناك معنى لتلك الإنسانية وهذا النزوع الفردي الذي تابعته الوجودية ما استطاع أن يكون دافعاً أو موطناً للقاء في العالم حتى في الديمقراطيات التي تقوم على فكرة المواطن ، وذلك أن الديمقراطية تحتاج في قيامها إلى توافق أساسي أو حد أدنى من القيم والقواعد والمواقف الجماعية المستندة إلى حرية الاختيار وكذلك الأمر في النظم الشمولية القائمة على جماعيات القسر والإرغام ، وهكذا نصل إلى ضرورة وجود أخلاق كونية تقوم على توافقات واقتناعات .

ويرى بروفيسور كينغ أن هذه الاقتناعات والتوافقات قائمة بين المؤمنين بدين معين ، كما أنها يمكن أن تقوم بين غير المتدينين. وللتوصل إلى أخلاق عالمية لابد أن يعترف المتدينون بحريات غير المتدينين والعكس بالعكس ، وهو على اقتناع أن البشر لا يمكن أن يصلوا إلى نمط أخلاقي شامل من دون الدين لقد حاولوا ذلك في ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان بيد أن السلام لم يتحقق بسبب العداء للدين أو إغفال قيم وإسهامات المتدينين ولذلك يكون علينا الوصول للقول بالمسؤولية المشتركة ضمن الاحترام المتبادل من طريق التحالف الذي كان ممكناً وصار الآن ضرورياً .

هل يمكن قيام نظام أخلاقي بدون الدين ؟ بدا في النصف الأول من القرن العشرين وما بعد أن الديانات صائرة إلى زوال، وبدا كأنما فكرة (الحق الطبيعي) تتجه للانتصار والسواد بيد أن الدين عاد يطرح تحدياً وسط صعود أعداد المتدينين وانهيار الأنظمة الشمولية وتزعزع واضطراب الديمقراطية والتوجهات الدينية توجهات أخلاقية بالدرجةالأولى لكن كما لم ينجح الملحدون في وضع مقاييس أخلاقية شاملة كذلك لا يستطيع المتدينون أن يلزموا الآخرين بأن كل شيء موحي وثابت ولا دخل للبشر فيه .

وهكذا كان لابد من الوصول إلى قاعدة ذهبية هي قاعدة (الوسط الأخلاقي) وللمسيحية والإسلام إسهامات جُلىّ فيها ، رغم الأخطاء التاريخية المرتكبة في التجربة الإنسانية باسم الدين ، ففي الدين تقترن الحرية بالعدالة والمساواة بالتعددية والأخوة بالمودة بين البشر ذكوراًوإناثاً، والتعايش بالسلام، والتسامح والمسؤولية المشتركة .

وجاء القسم الثاني من الكتاب تحت شعار : لا سلام عالمي من دون سلام ديني، وحيثيات هذا الأمر أن كل دين يملك نظاماً أخلاقياً مترتباً على نظامه الديني أو اللاهوتي ، لكن كما في الأخلاق العلمانية فإن التجارب الدينية مع الأخلاق أفضت أحياناً إلى نشوب حروب مثلما حدث في التجربة اللبنانية ، حيث بدا كأنما الدين يؤدي إلى النزاع نتيجة تعصب كل طرف أو أبناء دين معين لنظامهم الديني والأخلاقي بيد أن الإنصاف يدعونا للقول إن هناك تجارب دينية إيجابية أيضاً مثلما أفضت إليه الحروب بين الكاثوليك والبروتستانت بألمانيا ، وفرنسا وبولونيا ، فهناك منذ عشرات العقود سلام وتعايش بين الديانات هناك ، والدارس المستفاد من التاريخ الطويل أنه لا سلام عالمي بدون سلام ديني، ويكون علينا هنا - بحسب كينغ - أن نعالج الأمر على عدة مستويات : مسألة الحقيقة ، ومسألة الشمولية والاستيعاب ، ووجود قاعدة دينية للقيم الإنسانية .

في المستوى الأول يتمسك أتباع كل دين بالامتلاك الحصري للحقيقة أو للنجاة والخلاص بيد أن النقد الذاتي ضمن التجربة التاريخية يؤدي للوصول إلى أن الحقيقة السعادة لها مشتركات في كل الديانات ، وبالذات الديانات التي تؤمن بإله واحد ، وهذا يعني أن الحقيقة واحدة أو مشتركة ، لكن وجوه النظر تختلف إليها رغم توحدها الجوهري ، فبالنقد وبالنظر الشمولي يتوصل أهل الديانات إلى رؤى مشتركة وإذا تأملنا في الثنائيات والوسطيات السالفة الذكر (الحرية ، والعدالة ، والتسامح والتعايش ، والسلام ، والمودة .. الخ) نصل إلى قاعدة دينية للقيم الإنسانية ، تنافس وتتري قاعدة الحق الطبيعي لدى غير المتدينين ، ويضرب كينغ مثلاً بالكرامة الإنسانية باعتبارها قاعدة أساسية في أخلاقيات الأديان ليقول بعد ذلك إن العلاقة بين الدين والأنسنة هي علاقة أو قاعدة ديالكتيكية أو جدلية ، والأمر الآخر أو القيمة أو الفضيلة الثالثة فضيلة الاستقرار القائم على الحوار بين أتباع كل دين ، وأتباع الديانات ، وأخيراً بين المتدينين وغيرهم ، ويعدد المؤلف لضرب مثل مؤتمر اليونيسكو بباريس عام 1990م الذي بحث للمرة الأولى من ضمن التربية على حقوق الإنسان ، دور الدين في ذلك؛ بالإفادة عن تجارب المؤمنين.

وفي الفصول الباقية من القسم الثالث من الكتاب يعود هانس كينغ لقراءه المنظومات الفلسفية والتاريخية الرئيسية التي تحاورت مع الدين ، عند هيغل ، وعند شبنغلر ، وعند تونيبي ، عند هيغل هناك التطور الأفقي الروحي ذو الاتجاه الواحد المتصاعد وعند شبنغلر هناك اتجاه الغرب الروحي نحو الانحلال (عكس هيغل) وعند توينبي هناك التطور الروحي على مراحل ، واستناداً إلى هذه المناقشة مع ميل باتجاه هيغل يدرس كينغ أوضاع التيارات الدينية الكبرى في عالم اليوم مقسماً لها إلى ثلاثة أقسام : الديانات النبوية ، والديانات الصوفية ، والديانات الحكمية ، وهكذا يتوصل المؤلف إلى أنه لا سلام ديني بدون حوار ديني فإذا كان العلمانيون مسؤولين عن الاعتراف بدور الدين في السلام فإن المتدينين مسؤولون عن طريق (الحوار الديني) للتوصل إلى سلام ديني ثم إلى إسهام متصاعد في السلام العالمي، ثم يختتم بتوجيهات من أجل الحوار بين الديانات في عصر ما بعد الحداثة ، فمن مسؤوليات السياسيين ورجال الأعمال ورجال العلم ورجال الدين التحاور : حوار الحياة ، والحوار الرسمي ، والحوار العالمي والأكاديمي ، للتوصل إلى أخلاق عالمية .

❊ ❊ ❊

